TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK BATAVIAASCH GENOOTSCHAP VAN KUNSTEN EN WETENSCHAPPEN





DEEL LXXIII

1933

INHOUD.

Bijdragen. Blz.

Mededeelingen.

Boekbespreking.

Jan Pieterszoon Coen

Een psychographie
Bijdrage tot de leer der constitutietypen

door

Dr. R. A. M. BERGMAN.

> La postérité a parfois le sens épique et légendaire qui grandit et simplifie, elle n'a jamais le sens historique, ni la perception du vrai.
> (Anatole France, Rabelais, p. 235)

Inleiding.

Niemand twijfelt er eigenlijk aan, dat bij den mensch lichaam en geest elkaar in hooge mate beinvloeden, ja, dat zij feitelijk een onverbrekelijke eenheid vormen.

En toch hebben de psychologen aan den eenen kant, en de anthropologen aan den anderen, bij de bestudeering van den mensch deze eenheid, overigens om zeer begrijpelijke redenen, verbroken. Jaren lang hebben zij elk voor zich een deel van dat geheel opgeëischt, en de studie daarvan als 't ware aan de andere partij verboden.

Toch heeft het ook weer niet aan pogingen tot synthese ontbroken, maar slechts in den laatsten tijd zijn die met een zekere mate van succes bekroond.

Ongetwijfeld zijn er groote moeilijkheden bij de bestudeering van den mensch als biologische eenheid, want met tal van zaken zal men daarbij rekening hebben te houden; sommige eigenschappen zijn gemakkelijk waarneembaar, andere moeilijk. Het bezit van bepaalde eigenschappen kan voor het individu belangrijk zijn, dat van andere onverschillig, terwijl toch ook deze laatste voor de bepaling van den bijzonderen aard van het individu

waarde kunnen hebben. Sommige eigenschappen zullen in maat en getal uitgedrukt kunnen worden, andere onttrekken zich aan het meten met centimeters en grammen, en juist deze zijn vaak ten minste even belangrijk. Zoo sluipt in deze studie een element van persoonlijke waardeering (in den zin van waardeschatting), dat zijn gevaren meebrengt.

Aan den anderen kant heeft de studie der erfelijkheid van verschillende eigenschappen wel bewezen dat het niet enkel de meetbare lichamelijke eigenschappen zijn die de wetten der erfelijkheid volgen, maar dat de verdeeling der geestelijke eigenschappen over verschillende achtereenvolgende geslachten op dezelfde wijze tot stand komt.

Bovendien zien wij dat heel vaak bepaalde karaktertrekken tezamen met bepaalde lichaamsvormen in een persoon vereenigd voorkomen en zelfs dat zij als combinatie, dus tezamen, overgeërfd worden.

Kort gezegd hebben wij hier dus twee belangrijke punten. Het eerste is, dat de menschelijke geest, evenals het lichaam, berust op een samenstelling van erfelijke factoren, dus steunt op een zg. genotype, terwijl zijn verschijningsvorm (phenotype) daar een min of meer trouwe weerspiegeling van is. Het tweede punt is, dat er nauwe en aantoonbare correlaties bestaan tusschen de functies van lichaam en geest (beinvloeding door increta).

De vraag blijft nu of correlaties bestaan tusschen de structuur van het lichaam en die van den geest, of zij vast zijn, d.w.z. regelmatig voorkomen volgens bepaalde wetten, en of deze correlaties voldoende sterk tot uiting komen om op den mensch een bepaald stempel te drukken.

Nu hebben wij reeds gezien dat het opsporen van biologische typen onder de menschen bijzondere moeilijkheden meebrengt. Afgaande op metingen van lichamelijke kenmerken of hunne verhoudingen blijkt men er niet te komen. De psychologie alleen heeft wel verschillende indeelingen gebracht en veel waardevolle gegevens verzameld, maar geen van hare indeelingen is voldoende gebleken om den geheelen mensch te karakteriseeren.

De belangrijkste poging van den laatsten tijd om de eigenschappen van lichaam en geest als een geheel te beschouwen en te waardeeren, is ongetwijfeld die van E. Kretschmer. Over de geheele wereld worden thans onderzoekingen gedaan naar het voorkomen van constitutietypen zooals zij door dezen onderzoeker zijn opgesteld. Ook hier te lande zijn er verschillende medici die dit terrein bewerkten. Ik noem slechts Travaglino, Van Lienden, Amir. Dat Nederlandsche medici in de eerste plaats geneigd zijn om de karaktertypen van Kretschmer en die van Heymans te vergelijken, is wel vanzelfsprekend. Het onderzoek van Van Lienden is in dit opzicht zeer belangwekkend; het benadert het vraagstuk met de enquêtemethode.

Naast deze methode en die der directe waarneming is er nog een derde manier om dergelijke vraagstukken aan te vatten. Dat is de biographische methode. Zij heeft op de eerste wat voor, maar er staan natuurlijk weer enkele nadeelen tegenover, waarop ik nu echter niet verder wil ingaan.

Kort voor de herdenking van den 300 jarigen sterfdag van J. P. Coen gaf prof. Dr. E. C. Godée Molsbergen mij den raad om juist Coen te kiezen als onderwerp van een dergelijke psychographische studie, niet enkel uit piëteitsoverwegingen ten opzichte van den grondvester van het Nederlandsch gezag in Indië, maar in de eerste plaats omdat wij over Coen vrij veel gegevens bezitten (geschriften en beeltenissen) en in de tweede plaats omdat Coen zulk een sterk sprekende persoonlijkheid was [1]). Het volgen van dien raad heeft mij veel genoegen bezorgd, want het is een genot om nader kennis te maken met een figuur waarvan zooveel kracht van overtuiging en daad uitgaat. Tevens loont het de moeite om door de bestudeering van de oorspronkelijke stukken het werk en de moeilijkheden van dezen pionier en zijn tijdgenooten mee te leven.

De voordeelen en het belang van het biografisch onderzoek vindt de belangstellende voldoende toegelicht bij

[1]) Het handschrift van Coen heb ik in dit verband niet bestudeerd, niet omdat ik daar geen waarde aan hecht, maar omdat ik mij daartoe niet bevoegd reken.

Heymans en Kretschmer. Een bijzondere moeilijkheid bestond in dit geval hierin, dat de groote biographie van Jan Pietersz. Coen nog niet verschenen is. Zoodoende was ik er op aangewezen om als voornaamste materiaal te gebruiken de 5 deelen der „Bescheiden" van prof. Dr. H. T. Colenbrander. Men vindt hierin de brieven van Coen naar patria en naar de comptoiren, de resolutien en sententien, en ook brieven der Heeren XVII terug aan Coen.

Natuurlijk moet hier gestreefd worden naar een zoo objectief mogelijk inzicht in de karaktereigenschappen van Coen. Met heldenvereering heeft dit onderzoek in beginsel niets te maken. Daarom heb ik alle gedeelten of zinsneden uit de zooeven genoemde bronnen, waar mij een of andere eigenschap uit bleek, aangeteekend. Na schifting bleven er meer dan 1200 over, waarna de eigenschappen die er uit spraken, werden gerubriceerd.

Daarnaast zijn er nog verschillende eigenschappen die niet direct uit een bepaalde zinsnede blijken, maar die slechts voor den dag komen bij de onderlinge vergelijking van de verschillende brieven. Ik denk hierbij aan den toon dien Coen aanslaat in zijn brieven aan de Heeren XVII, zijn meesters, waarin hij onaangename zaken op zulk een onaangename wijze zeggen kon; en de toon die heerscht in de brieven van denzelfden man aan de comptoiren, waar zijn ondergeschikten werkten. In deze laatste is Coen veel minder sarcastisch, minder fel, minder strijdvaardig, steeds beheerscht en koel bevelend. Wat de zakelijkheid betreft, onmogelijke eischen van de Heeren XVII verhaalt hij niet op zijn ondergeschikten.

Voorts zijn er verschillende passages waar Coen over zijn volk spreekt, in gunstige of ongunstige termen, al naar gelang van personen en feiten. Ook hieruit kan men iets van zijn algemeene levenshouding te weten komen. Met hetzelfde doel heb ik die stukken gerangschikt, waarin Coen zich uitlaat over bepaalde menschelijke eigenschappen, hetzij goede of slechte. Immers ook hieruit zijn gegevens te halen voor de studie van zijn eigen psychische structuur.

Ten slotte deed zich een moeilijkheid voor, vooral bij de sententien, nl. het uitmaken of men met een in dien tijd

gebruikelijke formule te doen heeft of met een eigen uitspraak van Coen. De stijl dezer vonnissen is immers zeer weinig afwisselend. De woorden „genade latende gelden voor recht" komen er bv. vrij vaak in voor, terwijl het lang niet altijd mogelijk is om uit het betreffende vonnis te begrijpen of men te doen heeft met een uit zekere sleur of gewoonte opgenomen formule, of met een op eigen gezag, wel overwogen inlassching van het gezegde door Coen. In het eerste geval heeft zulk een formule voor ons onderzoek geen waarde, in het tweede wel. Tevens moet men bij dit onderzoek steeds, maar vooral bij het zooeven besproken onderdeel, de feiten en uitlatingen beoordeelen in het kader van hun tijd.

De rangschikking van de vonnissen naar den aard van het misdrijf leverde niet veel nieuwe gezichtspunten op. Diefstal werd strenger gestraft wanneer hij ten nadeele van de Compagnie gepleegd was dan anders; dronkenschap werd vooral gestraft om de noodlottige gevolgen die er vaak van kwamen. Tegen sexueele misdrijven (vooral homosexualiteit) werd uiterst rigoureus opgetreden, en bij dit laatste geeft Coen vaak ondubbelzinnig zijn persoonlijken afkeer te kennen. Treffend is een opmerking van Godee Molsbergen (Brieven in het Soerabaiaasch Handelsblad: „Tijdens de O-I Compagnie") dat in de keuze van de straffen vaak als het ware een oud-testamentische manier van denken te voorschijn komt: de homosexueelen worden gestraft met den dood, daarna verbrand en hun asch verstrooid. Men denke slechts aan Sodom en Gomorrha.

***

De enquêtelijst van Heymans heb ik ingevuld voor Coen, voor zoover dit mogelijk was. Ook heb ik zoo getrouw mogelijk het „Konstitutionsschema" van Kretschmer voor de persoonlijkheid van Coen ingevuld en daarbij opgezocht wat volgens Kretschmer's leer der temperamenten op Coen van toepassing was.

Door zoodoende de gegevens niet op een enkele, maar op verschillende manieren te rangschikken, hoop ik de

willekeur die nu eenmaal altijd aan het rangschikken van feiten vastzit, zooveel mogelijk te zijn ontloopen. Komen de gevolgtrekkingen uit de beide systemen met elkaar overeen, dan is dat een steun voor de verdedigde stelling; is er geen overeenkomst, dan is dat een bijna zekere aanwijzing van fouten in den opzet der rangschikking van het materiaal. Ten derde is er de mogelijkheid dat men uit de beide rangschikkingen voor weerszijden aanvullingen en verbeteringen zal kunnen halen.

Ter wille van de duidelijkheid is het wellicht goed om met een enkel woord de groepen in herinnering te brengen, waarin Heymans de temperamenten verdeelt op grond van hun hoofdkenmerken. Deze hoofdkenmerken zijn de activiteit A, de emotionaliteit E, (of het ontbreken ervan, respectievelijk nA en nE,) en de primaire functie P of de secundaire functie S.

Emotionaliteit noemt Heymans de „mate van vatbaarheid voor aandoeningen", heftige reacties bij groote smart b. v. bewijzen geen overmatige emotionaliteit. Men dient hierbij na te gaan of de gevoelsreactie sterker of zwakker is dan men van den gemiddelden mensch onder gelijke omstandigheden verwachten kan.

De activiteit is „het gemakkelijker of moeilijker tot handelen komen". Het al of niet handelen op zichzelf is niet voldoende, wij moeten nagaan onder den invloed van welke prikkels (meestal emotioneele) de handelingen plaats vinden: zoo kunnen sterk emotioneele naturen ondanks geringe activiteit bijna voortdurend handelingen doen. Ontbreekt echter de emotioneele prikkel, dan houdt ook elke handeling op. Wij zoeken dus of er sterkere of zwakkere motieven noodig zijn om iemand tot een handeling te brengen.

De secundaire functie is „de mate van nawerking die een vroegere voorstelling of aandoening, ook wanneer hare aanwezigheid in het bewustzijn niet meer te constateeren is, toch nog in het bewustzijn uitoefent". Is de primaire functie overwegend, dan worden oordeelen en stemmingen beheerscht door de waarnemingen van het oogenblik en

wisselen dan ook snel en zonder verband te toonen, bij een sterke secundaire functie voegt elke nieuwe indruk zich bij de reeds vroeger opgedane ervaringen; zoodoende zijn de reacties, zooals Heymans zegt, meer gereguleerd en gedempt, zoodat de plotselinge schok in een geleidelijke wijziging omgezet wordt.

Voor wij echter verder gaan, is het noodig om wat betreft de historische data iets uitvoeriger kennis te maken met de hoofdpersoon van dit onderzoek. Daartoe verwijs ik naar de korte en duidelijke levensschets van Coen in het Nieuw Nederlandsch Woordenboek van Blok en Molhuysen, door F. W. Stapel, welke als bijlage bij dit artikel is overgenomen. Geschiedkundigen zullen in deze korte biographische nota niet veel nieuws vinden. Zij is ingelascht om — waar het behandelde vraagstuk ook op ander dan geschiedkundig terrein ligt — ook niet-geschiedkundigen de noodige gegevens te verschaffen.

Wanneer wij uit deze korte biographische schets enkele data in leeftijdcijfers omzetten, dan zien wij hoe Coen als 13jarige knaap reeds naar Rome toog en op zijn 20ste jaar, na een korte tusschenpoos in Holland, als ondercoopman naar Indië ging. 25 jaar oud ging hij na een kort verblijf in Holland terug naar Indië, nu als oppercoopman en commandeur. Van nu af gaat het nog sneller. 27 jaar oud is hij directeur generaal van alle comptoiren in Indië, 30 jaar oud is hij gedurende het gouverneur-generaalschap van Reael practisch gezaghebber op Java, en op zijn 31ste jaar wordt hij tot gouverneur-generaal benoemd. Na een eerste vijfjarige periode kwam hij terug naar Holland, bleef er eenigen tijd, en kwam op 38 jarigen leeftijd terug in de hoogste functie. Hij stierf 42 jaar oud.

Een schitterende loopbaan, en als men zich de moeite geeft om na te gaan waaraan hij dat te danken heeft, dan is het zeker niet aan zijn vriendelijke plooibaarheid tegenover zijn meesters! Integendeel, niettegenstaande hij hen herhaaldelijk wees op onredelijkheid van hunne eischen, op tekortkomingen in het uitvoeren van opdrachten, en dit alles in ongezouten termen, wist hij zich door zijn werkzaamheid

en ervaring als de eenige man te doen erkennen die voor het gouverneurschap in aanmerking kwam.

Reeds uit de zooeven overgenomen levensschets blijkt direct een als het ware rustelooze werkzaamheid, zoowel wat den tijd betreft als den aard van het werk. Wij moeten dan ook zonder eenigen twijfel Coen rangschikken bij de zeer actieven in de indeeling volgens Heijmans. Dat behoeft eigenlijk geen betoog. Het organiseeren van handel en staat in Indië was voorwaar geen kleinigheid. Dat bovendien het gezag in zoo korten tijd stevig bevestigd kon worden, en dat tegelijk de bestrijding der vijanden van de Compagnies organisatie zoo systematisch en consequent doorgezet werd, spreekt in dit verband duidelijk genoeg. Bovendien is in Coen's uitlatingen zoo herhaaldelijk een sterke afkeer van luiheid te vinden, dat dit wijst op het bezitten van groote werkkracht, en op het waardeeren van de werkkracht in het algemeen als een opbouwende eigenschap in maatschappelijken zin.

Ietwat vooruitloopend op den verderen gang van het onderzoek kan ik hier al wel zeggen dat alle eigenschappen die bij de karakters der niet actieve groepen behooren (zg. correlatieve eigenschappen), bij Coen geheel ontbreken. Die niet actieve groepen (nA) zijn de nerveuzen, sentimenteelen, amorphen en apathen.

Daarop volgt de belangrijke vraag of we Coen te rangschikken hebben bij de primairen of bij de secundairen. Ook hierop lijkt het antwoord mij vrij duidelijk. Niet enkel uit vele brieven en stukken, maar ook uit vele handelingen van Coen blijkt duidelijk dat Coen een ervaring die hij eenmaal had opgedaan, nooit meer kwijt raakte. Dit is niet een kwestie van geheugen alleen. Elke ervaring prentte zich zoo scherp en hardnekkig in zijn zielsinhoud (als geheel beschouwd), dat zij mede elke volgende handeling beinvloedde, vaak zelfs de waarneming scheen te richten. Ook dit maakte Coen aan den eenen kant tot een wantrouwend, maar tevens aan den anderen kant tot een scherpzinnig en vooruitziend man.

Bovendien vertoonde hij een sterke eenzelvigheid. Hij

was een man met weinig vrienden, somber en gesloten. Alleen de kapitein-chinees Beng Kong kreeg hem 's avonds vaak te gast voor een praatje over allerlei.

Coen neigde sterk tot schematiseeren, alle plannen worden teruggebracht tot enkele hoofdlijnen, wier onderling verband klaar en helder te voorschijn komt, zooals vooral uit zijn politieke uiteenzettingen blijkt. Daarbij schroomde hij nooit om alle consequenties die uit zijn plannen volgen moesten, te aanvaarden. Daarbij komt nog, dat zijn bewijsvoering zeer streng is. Hij gebruikt er wel losse feitelijke aanwijzingen in als documentatie, maar als grondslag dienen veel meer abstracte begrippen. Een duidelijke voorkeur voor principieele overwegingen is te vinden in het richtsnoer voor zijn beleid. „Soo de Heeren op mijnne verlossinge geen ordre gestelt hebben, gelieven sulcx met den eersten te doen opdat een weijnich van onsen arbeijt gesoulageert werden, ende ten dienste van de Compagnie ende van den lande ter eeren Godes nieuwe krachten scheppen mogen". Zulke algemeene motieven bepalen zijn handelen. Dergelijke voorbeelden zijn er voldoende in zijn brieven te vinden en vormen evenzoo vele aanwijzingen die pleiten voor het bezit eener sterke secundaire functie.

Niet ten onrechte zegt een bekend Fransch spreekwoord „le style c'est l'homme". Er zijn eigenaardigheden in de wijze van zich uit te drukken, die juist bij het lezen van de brieven van Coen zoo bijzonder treffend zijn. Zijn stijl is, in 't algemeen gezegd, glashelder, kort en duidelijk, zonder omwegen of bedekte zinspelingen, sober en toch vol leven. Ik kan niet nalaten hier al was het maar een enkel voorbeeld aan te halen. Reeds een paar maal had Coen in zijn brieven aan de Heeren XVII gevraagd om smidskolen te zenden. Dit was nog niet gebeurd, toen hij bij een lateren brief het verzoek in een post-scriptum herhaalde. Lang was dit post-scriptum evenwel niet: slechts een enkel woord: „Smeecolen!" Men zal mij wel willen toegeven dat het moeilijk bondiger kon.

Als men naast de brieven van Coen de epistels van de Heeren XVII, dus ongetwijfeld ontwikkelde tijdgenooten,

leest, dan maken die laatste epistels vaak den indruk van een verward en langdradig verhaal met ontzettend veel woorden. Men kan haast den indruk niet van zich afzetten dat de schrijvers liever niet gedwongen willen worden om hun gedachten al te duidelijk te verklaren. Geheel anders is het bij Coen. Deze heeft zijn woorden gekregen om zijn gedachten te uiten en niet om ze te verbergen. Men behoeft bij hem waarlijk niet tusschen de regels te lezen. Steeds is hij zakelijk. Mededeelingen over zich zelf zijn zeldzaam en sober, terwijl hij ook over anderen schrijvende slechts zakelijke mededeelingen of opmerkingen geeft. Zeer zelden laat hij zich gaan, maar dan is hij ook sarcastisch tot kwetsend toe. Merkwaardig is wel dat wij die uitingen juist vinden in de brieven die hij aan zijn meesters, de Heeren XVII, richt; terwijl de brieven aan zijn ondergeschikten, zooals wij zagen, nooit een dergelijken toon te hooren geven.

Door zoodoende behalve de niet-actieven, ook de groepen met primaire functie uit te schakelen, vallen nog weg de groepen die Heymans als de sanguinici en de cholerici aanduidt. De phlegmatici en de gepassioneerden blijven nog over.

De derde groote factor in de samenstelling der karaktercomplexen volgens Heymans is de emotionaliteit. Dit is wel de moeilijkst te waardeeren eigenschap. Juist in verband met dit onderzoek zijn er bijzondere moeilijkheden, omdat de waardeering van emoties of emotioneele reacties in belangrijke mate beinvloed wordt door den tijdgeest en de gewoonten en „costuymen" van de omgeving waarin zij geplaatst worden. Dingen die wij nu erg vinden, in ons huidig westersch maatschappelijk bestel, waren toen zeer gewoon. Een voorbeeld: hoe zouden wij nu denken over de toen geldende „torture" voor de rechtbank, of zelfs maar over de toen voor de wet geldende strafbepalingen? Een matroos die een ander bedreigd had, werd voor straf met een mes door de hand aan den mast genageld, en bleef zoo staan tot hij zelf het lemmet door zijn hand heen had getrokken, waarna hij zich bij den chirurgijn — op eigen kosten — kon laten verbinden. En dit was geen daad van willekeur van

een of ander onbeheerscht gezagvoerder, maar een van de artikelen van den officieelen rol, dien elk schepeling bij het aanmonsteren als wet moest erkennen.

Maar zelfs al houdt men dit in het oog, dan is er toch nergens eenige aanwijzing te vinden die ons Coen als een zeer gevoelig man kan voorstellen. Eerder het tegendeel blijkt uit al zijn brieven en handelingen. Het meest bekende voorbeeld is het optreden van Coen bij de onderwerping van Banda. Daar kende hij geen spoor van mededoogen. Nu mag het waar zijn dat er een bevel was van de Heeren XVII, maar nergens beroept Coen zich daarop ter verontschuldiging of motiveering van zijn daden Hij zag het, mede door het feit dat door gebrek aan goede trouw de contractueele verplichtingen toch niet werden nagekomen, als den eenigen weg die tot het bereiken van het gestelde doel kon leiden, dus moest leiden. Maar zelfs bij het maken van deze harde gevolgtrekking is er nergens een aanwijzing te vinden dat het Coen bijzonder ter harte zou zijn gegaan. Hij aanvaardde het als onafwendbaar, maar leed er niet onder. Het is precies wat F. W. Stapel zegt: „Als hij overtuigd was van de noodzakelijkheid van een maatregel, voerde hij dien desnoods met niets ontziend geweld door".

Het schijnt wel dat er in de overgroote massa aandoeningen die het leven der menschen beheerschen of althans beinvloeden, slechts enkele waren die in Coen's leven een belangrijke rol gespeeld hebben. Nu is het waar dat zij het dan ook zeer sterk deden. Coen ziet bij den godsdienst b.v. steeds wèl de groote maatschappelijke waarde daarvan, maar tevens zit er toch ook een emotie aan vast. Ook bij de bestrijding der ontucht in die zonderlinge koloniale maatschappij, werd hij vaak minstens even sterk door zijn gevoel als door zijn verstand gedreven. Gevoel voor trouw, eer, recht en billijkheid, beleid en moed worden in zijn brieven herhaaldelijk genoemd en geprezen, evenals hij van de tegendeelen daarvan steeds zijn afkeer te kennen geeft.

Zoo sterk was Coen's persoonlijkheid in beslag genomen door de taak welke hij op zich had genomen, dat zijn

gevoelsleven eigenlijk nooit los komt te staan van zijn werken ten dienste van de Compagnie. Vaak schrijft hij aan ondergeschikten welke hij waardeerde, dat met het uitvoeren van bepaalde maatregelen „mij vrientschap en de Compagnie dienst sal geschieden". Het is een soort assimilatie van den inhoud zijner psyche door die groote hoofdgedachte: het werk.

Bij de keuze van zijn wapen zien we ook Coen weer zonder gevoel of fantasie te werk gaan, zelfs zijn trots kan door deze uiterlijkheid niet geprikkeld worden: Valentijn wijst er reeds op hoe sober dit wapen gehouden is „zijnde een calappus of cocosboom, (niet in kwartieren verdeeld, alsoo hij zijn adel daarin noit gesteld had) maar enkel en recht overeind staande" . . . . . .

Men kan echter niet beweren dat Coen, al is hij zeker geen zeer gevoelig iemand, aan de uiterste grens der ongevoeligheid stond. In de eerste plaats hebben wij dan te denken aan de besluiten waarin bekwame en ijverige ambtenaren beloond werden en waarbij niet enkel een gezonde practische politiek den grondslag van die daad vormde, maar eveneens een gevoel van billijkheid.

Een zekere fijngevoeligheid blijkt ook wel hieruit, dat Coen als hij het overlijden van een slecht element moet vermelden, dit doet door eenvoudig den datum te noemen waarop X of Y in den Heere gerust is, zonder verdere verhalen. Is het daarentegen de dood van een goed element die te vermelden valt, dan prijst Coen daarbij de goede eigenschappen van den overledene. Deze gedeelten geven ons meteen een indruk van de eigenschappen die Coen zelf het meest waardeerde.

Tegen het ontbreken van gevoel bij Coen pleiten ook talrijke sententien, waar hij „genade voor recht" liet gelden. Dit was ten eerste geenszins altijd een bloote formule, want er zijn sententien genoeg waar deze verzachtende bepaling niet in voorkomt. Somtijds lijkt het wel alsof dit mildere vonnis niet om gevoelsredenen, maar uit opportunisme geveld is, maar het gebeurde toch ook wel wanneer het schijnbaar door de omstandigheden niet dringend vereischt werd. Ten

slotte is er nog een steun voor onze opvatting te vinden in het feit dat somtijds met nadruk het tegendeel vermeld is „geen genade prefereerende". Daarbij gaat Coen een enkelen keer nog verder, zoo b.v. bij de sententie tegen de onechte dochter van Jacques Specx en haar minnaar. Daar toont een onredelijke uitbarsting van Coen wel aan dat zijn gevoel ditmaal sterk geprikkeld was.

Alles bij elkaar meen ik dat Coen slechts in geringe mate door zijn gevoel beinvloed werd, maar dat in een beperkt gebied van het gevoelsleven hij wel degelijk prompt en somtijds zelfs zeer heftig op den gevoelsprikkel antwoordt.

Zoodoende komen we tot de gevolgtrekking dat Coen behoorde tot de groep der *weinig emotioneelen, zeer actieven, met overwegend secundaire functie,* met andere woorden hij vindt zijn plaats tusschen de gepassioneerden (E. A. S.) en de phlegmatici (nE. A. S.), en wel dichter bij de laatstgenoemde groep.

Om hiervoor zoo mogelijk nog meer bewijsgronden aan te voeren, en tevens voor de onderscheiding van de verwante groepen, is het van belang de zg. correlaties van bepaalde eigenschappen ten opzichte van die groepen, bij den proefpersoon na te gaan. Dit doen we het best volgens de enquêtelijst van Heymans.

Zooals te verwachten was zijn hierin enkele vragen welke voor Coen niet te beantwoorden zijn; dit zijn de vragen 41, 42, 53, 58, 66, 77, 79, 81, 90.

Vraag 41: Bedeeld met een zeer goed, goed of slecht muzikaal gehoor? Hierop is geen antwoord te geven omdat Coen nergens in zijn brieven over muziek of daarmee samenhangende onderwerpen spreekt. Uit dit feit kan men wellicht de gevolgtrekking maken dat Coen vermoedelijk niet tot de muzikale naturen behoorde.

Vraag 42: Handig in timmeren, plakken enz. of onhandig? In zijn brieven sputtert Coen weleens over de „onhandigheid" van sommige compagniesdienaren, maar bedoelt daarmee vaker hun verstandelijke onhandigheid dan de lichamelijke.

Vraag 53: Tegenover zijn kinderen streng of teeder en zorgzaam of geneigd hun groote vrijheid te laten? Coen is gestorven vlak na de geboorte van zijn dochtertje.

Vraag 58: Zelf werkzaam in politiek (propaganda maken, in vergaderingen spreken, in kranten schrijven) of niet?

Vraag 77: Anarchist, socialist, spiritist, theosoof, vegetariër, geheelonthouder, aanhanger der natuurgeneeswijze, aanhanger der Kollewijnsche spelling? Deze twee vragen houden zoo direct verband met den tijdgeest van heden en onze maatschappelijke structuur, dat ze hier wel buiten beschouwing dienen te blijven.

Vraag 66: Kindervriend (graag met kinderen spelen, zich bij hen bemind weten te maken) of niet? Er zijn twee factoren die een bevestigend antwoord onwaarschijnlijk maken. In de eerste plaats een sociale factor. De maatschappelijke verhoudingen onder dit troepje kolonisten en de omringende inlandsche bevolking waren er wel niet naar om den omgang met de kinderen op den voorgrond te brengen. In de tweede plaats, zal Coen wel te druk bezet geweest zijn om aan de kinderen veel aandacht te kunnen schenken, afgezien van de vraag of hij ook van karakter niet te stuursch en streng geweest zou zijn. Maar positieve gegevens hieromtrent zijn er niet.

Vraag 79: Liefhebber van intellectueele spelen, (schaken, dammen, domineeren, whisten, patience enz.)? Direct bevestigend is dit niet te beantwoorden, maar wel is misschien een aanwijzing te vinden daarin dat de volgende vraag (die het tegengestelde n.l. liefhebbers voor hazard spelen vraagt) ontkennend beantwoord moet worden.

Vraag 81: Nauwkeurig op de hoogte van familierelaties en vermogens-omstandigheden van bekenden? Deze vraag is bevestigend te beantwoorden, maar mist in dit verband alle waarde, omdat Coen door zijn functie al deze gegevens moest kennen en kende.

Vraag 90: Lijdende of geleden hebbende aan psychische afwijkingen? Hier is niets van bekend, en er is geen enkele aanwijzing gevonden om te veronderstellen dat het wel het geval geweest zou zijn. Met name het vaak getoonde

wantrouwen bleek altijd een objectief juisten ondergrond te hebben.

Gelukkig zijn juist deze vragen, zooals men ziet, niet de belangrijkste en blijven er voldoende gegevens over om een behoorlijk overzicht te krijgen.

Voor de beantwoording van de andere vragen vond ik wel gegevens, en daar heb ik dan de correlatiecijfers bij opgezocht voor de volgende drie groepen: S, A, nE, de phlegmatici, S, A, E, de gepassioneerden, P, A, nE, de cholerici.

Enquête: Is de bedoelde persoon:

1) beweeglijk en druk (gesticuleeren, gemakkelijk van stoel opspringen, heen en weer loopen) of kalm en rustig? *Kalm en rustig.*

2) in beroep, ambacht, school of huishouden steeds met ijver werkzaam, of alleen bij buien werkzaam, of doorgaans lui? *Steeds met ijver werkzaam.*

3) ook in vrije uren meestal bezig (knutselen, tuinwerk, iets repareeren, handwerkje) of geneigd er zijn gemak van te nemen? *Waarschijnlijk weinig vrije uren, dan echter rustig zie bezoek aan Bencon.*

4) geneigd om verplicht werk (beroep, vakstudie, huishouden) te verwaarloozen voor onverplicht werk (werkzaamheid in vereenigingen, propaganda, bijstudiën, liefhebberijen)? *Niet geneigd verplicht werk te verwaarloozen.*

5) geneigd om uit te stellen (bv. het schrijven van brieven, het beredderen van zaken) of gewoon alles flink aan te pakken en af te maken? *Flink aanpakken.*

6) bij tegenspoed uit het veld geslagen of doorzettend, door bezwaren geprikkeld) of zelfs koppig (geen raad aannemen, tegen beter weten in doorzetten)? *Doorzettend, soms zelfs tot koppig toe.*

7) impulsief (handelen of besluiten onder oogenblikkelijken indruk) of bedachtzaam (niet handelen zonder overweging van voor en tegen) of principemensch (handelen volgens vooraf vastgestelde beginselen)? *Bedachtzaam, eerder neiging naar den kant van den principemensch.*

8) resoluut (in moeilijke gevallen snel gedragslijn vaststellen), of besluiteloos (lang aarzelen, vaak heen en weergaan, moeilijk tot definitief besluit kunnen komen)? *Resoluut.*

9) Emotioneel (zich ook kleinigheden meer aantrekken dan anderen, spoedig in verrukking of in tranen, of niet emotioneel, (minder aantrekkelijk dan anderen, koel van natuur)? *Weinig emotioneel.*

10) in gesprek heftig (stem verheffen, sterke uitdrukkingen gebruiken, zich boosmaken) of koel en zakelijk? *Koel en zakelijk, zie De Haan, en gesprek met de Engelschen.*

11) prikkelbaar (over kleinigheden ontstemd, kwalijknemend) of goedgehumeurd (gemakkelijk in den omgang) of zelfs buiten staat om boos te worden (zich zonder verzet laten beleedigen of voor den gek houden)? *Eerder prikkelbaar, maar niet erg.*

12) Kritisch (veel aan te merken op anderen, bij voorkeur hun slechte eigenschappen opmerken en onthouden) of idealiseerend (geneigd om de menschen goed en lief te vinden)? *Kritisch.*

13) Achterdochtig (bv. tegenover bedienden, meenen geheime vijanden te hebben: licht verkeerde bedoelingen onderstellen) of goedgeloovig, (vertrouwen op verklaringen van belanghebbenden, geloof hechten aan reclameberichten en dgl.)? *Achterdochtig.*

14) Verdraagzaam (vriendschappelijk omgaan met personen van andere richting) of onverdraagzaam (bij voorkeur koopen bij partij of geloofsgenooten, haat tegen belijders van andere meeningen)? *In sommige opzichten verdraagzaam, ook verdraagzaam als het noodig bleek voor zijn doel.*

15) Vroolijk en opgewekt (schik in 't leven hebben) of zwaarmoedig en somber, of afwisselend beide, of steeds kalm en gelijkmatig van stemming? *Steeds kalm en gelijkmatig van stemming.*

16) zwaartillend (overmatig bezorgd voor de toekomst, sterk opzien tegen een op zich genomen taak, een verwachte verandering enz) of luchthartig (geneigd te denken dat alles wel los zal loopen)? *Niet zwaartillend, ook niet overmatig luchthartig.*

17) na verlies van beminde personen betrekkelijk snel getroost (weer gewone belangstelling in bezigheden en uitspanningen) of lang onder den indruk ('t niet te boven kunnen komen)? *Niet duidelijk, in zijn brieven na mededeeling van overlijden weer direkt belangstelling op het werk gericht.*

18) na toorn weer dadelijk verzoend (geheel als vroeger, er niet meer aan denken) of nog eenigen tijd ontstemd, of moeilijk te verzoenen, (duurzame wrok tegen bepaalde personen)? *moeilijk te verzoenen.*

19) sterk wisselend in sympathieën voor personen (eerst met iemand wegloopen, later slecht over hem te spreken) of constant in affecties? *constant in affecties.*

20) gehecht aan oude herinneringen (vriendschappen uit jeugd aanhouden, bezoeken aan geboorteplaats, aan graven van afgestorvenen) of meer in beslag genomen door nieuwe indrukken en vrienden? *gehecht aan oude herinneringen.*

21) hardnekkig vasthoudende aan eens gevestigde meeningen (stokpaardjes, ontoegankelijk voor redeneering) of ook wel open voor nieuwe inzichten of zelfs gemakkelijk om te praten? *Moeilijk toegankelijk voor nieuwe inzichten, hardnekkig.*

22) gesteld op verandering (van woonplaats, huis of kamerinrichting, omgang, behoefte om andere dingen te zien en te doorleven, om eens uit den sleur te komen) of routinemensch (gehecht aan oude gewoonten, dagindeeling en uitspanningen; moeilijk scheiden van oude meubels, kleeren enz.)? *Voelde waarschijnlijk weinig voor verandering, neiging tot stabiliseeren van verhoudingen, brief tijdens verblijf in Holland. Zat door uitwendige omstandigheden echter steeds in de veranderingen.*

23) herhaaldelijk, eenmaal of nooit van het eene bedrijf of studievak tot het andere overgegaan? *nooit.*

24) vaak bezig met groote plannen die ten slotte toch niet tot uitvoering komen? *Vaak bezig met groote plannen die echter wel tot uitvoering kwamen.*

25) bij handelen meer beheerscht door gedachte aan verwijderde toekomst (sparen voor ouden dag, materiaal verzamelen voor later werk) of aan onmiddellijke resultaten? *meer beheerscht door gedachte aan verwijderde toekomst.*

26) iemand wiens handelen over 't geheel in overeenstemming of vaak in strijd is met zijn uitgesproken beginselen? *handelt in overeenstemming met zijn beginselen.*

27) bevattelijk (gemakkelijk iets nieuws begrijpen, spoedig zien waar het op aankomt), verstandig, (datgene wat men weet nauwkeurig weten, iets duidelijk kunnen uitleggen) of oppervlakkig (oordeelen op lossen indruk, vaak zich tegenspreken) of zelfs dom (eenvoudige dingen niet kunnen begrijpen)? *bevattelijk en verstandig.*

28) een goed menschenkenner (zijn menschen weten te kiezen; met menschen van allerlei soort weten om te gaan) of niet (vaak

zich laten beetnemen, menschen verkeerd beoordeelen)? *goed menschenkenner.*

29) practisch en redzaam (opmaken van een plan, vinden van een uitweg in moeilijkheden, zich weten te helpen met gebrekkige hulpmiddelen) of onpractisch? *practisch, weet zich te redden.*

30) ruim van blik (vrij van de vooroordeelen van zijn stand of kring, niet hangen aan kleinigheden en vormen) of bekrompen (vastzitten in conventies, pietlutterig)? *ruim van blik, alleen formalist als er het gezag mee gebaat kan zijn.*

31) in denkbeelden zelfstandig of geneigd anderen na te praten? *zelfstandig.*

32) geneigd over elke kwestie met een besliste meening voor den dag te komen, of zich alleen voorwaardelijk uit te spreken (een slag om den arm houden)? *In principieele zaken, geloof, moraal, besliste uitspraken, in practische zaken somtijds den slag om den arm.*

33) gekenmerkt door een bijzonder talent voor wiskunde, talen, muziek, teekenen, letterkundig werk, tooneelspel, menschen nadoen? *Wiskunde, zie aanteekening van Both en Valentyn. Talen ook, zie zijn citaten en de zooeven genoemde getuigenis.*

34) geestig (aardige opmerkingen maken, iemand op vermakelijke wijze er in laten loopen, bij de hand met antwoorden) of niet? *ad rem en sarcastisch, niet geestig.*

35) conversabel (iemand met wien men prettig kan praten) of geneigd om in gezelschap zich van het woord meester te maken of stil en in zich zelf gekeerd? *eerder in zich zelf gekeerd.*

36) een goed verteller van anecdoten, van langere verhalen, ook van eigengemaakte verhalen (bv. aan kinderen)? *geen anecdotenverteller.*

37) in verhalen langdradig en omslachtig ('t wezenlijke niet van het onwezenlijke weten te onderscheiden) of beknopt en zakelijk? *Beknopt en zakelijk.*

38) gewoon dikwijls weer met dezelfde verhalen voor den dag te komen? *moest door omstandigheden vaak hetzelfde herhalen in zijn brieven.*

39) in staat zonder voorbereiding behoorlijk in het publiek te spreken (in vergaderingen, bij feestelijkheden enz) of niet? *waarschijnlijk geen groot spreker.*

40) een goed waarnemer (allerlei kleinigheden opmerken die aan anderen ontgaan) of niet (dingen niet zien die vlak voor iemands neus staan)? *goed waarnemer.*

41) bedeeld met zeer goed, goed of slecht muzikaal gehoor? —?—

42) handig (in timmeren, plakken, vrouwelijke handwerken enz. ook ongewonen handenarbeid behoorlijk kunnen verrichten) of onhandig (handen, die voor alles verkeerd staan)? —?—

43) bedeeld met een buitengewoon, goed of slecht geheugen? *zeer goed geheugen.*

44) gesteld op lekker eten en drinken of niet? *geen gastronoom.*

45) een dronkaard of iemand die regelmatig of nu en dan of nooit alcohol gebruikt? *geen dronkaard, waarschijnlijk regelmatig gebruik naar de mode dier dagen (heildronken enz.).*

46) op sexueel gebied losbandig of ingetogen? *Ingetogen.*

47) tevreden over eigen capaciteiten en praestaties (bluffen, meenen alles beter te kunnen doen dan anderen) of daarover niet tevreden, (veel zelfkritiek, opzien tegen anderen)? *geen bluffer, zelfkritiek, maar ook waardeering voor eigen persoonlijkheid.*

48) ijdel en behaagziek (zich opvallend kleeden, vaak in den spiegel kijken) of weinig lettend op uiterlijk? *weinig lettend op uiterlijk, zie Both; alleen voor politieke doeleinden staatsievertoon.*

49) eerzuchtig, (gesteld op erkenning, op eerebaantjes en ridderorden, niet tevreden met tweede plaats) of onverschillig voor erkenning door anderen of zelfs geneigd zich op den achtergrond te houden? *eerzuchtig.*

50) geldzuchtig (keus of wisseling van betrekking voornamelijk op finantieele motieven, ondernemingen op touw zetten of speculeeren om vermogen te vergrooten) of belangeloos? *matig geldzuchtig, eerder belangloos.*

51) gierig, zuinig, royaal of verkwistend? vaak in schulden? *zuinig.*

52) heerschzuchtig (overal den baas willen spelen) nooit wat toegeven, huistiran) of geneigd ieder zijn vrijheid te laten, of zelf gemakkelijk te leiden en te beheerschen (onder pantoffel)? *heerschzuchtig, maar tevens waar mogelijk geneigd ieder zijn vrijheid te laten, zie kooplieden buiten, en commissiebrieven voor de gezagvoerders.*

53) tegenover zijn (haar) kinderen streng, of teeder en zorgzaam of geneigd hun groote vrijheid te laten? —?—

54) goed voor bedienden en ondergeschikten (hun zoo weinig mogelijk hun ondergeschikte positie doen gevoelen, zich moeite geven in hun belang, ze lang kunnen houden) of niet (veel wisselen)? *goed voor goede ondergeschikten.*

55) medelijdend en hulpvaardig (geen dier kwaad kunnen doen, geen hulp kunnen weigeren) of egoistisch (weinig gevoelig voor het lijden van anderen) of zelfs wreed (genot in lijden van menschen of dieren)? *weinig gevoelig, wel hulpvaardig.*

56) zelf philanthropisch werkzaam (armbezoek, in bestuur van philanthropische vereenigingen) of alleen bereid finantieel te steunen, of zelfs dat niet of nauwelijks? *bereid om finantieel te steunen.*

57) in politiek radicaal hervormingsgezind, gematigd hervormingsgezind, conservatief of onverschillig? *Spreekt nooit over politiek, als hervormer eerder conservatief.*

58) zelf werkzaam in politiek (propaganda maken, in vergaderingen spreken, in kranten schrijven), of niet? — ? —

59) een warm vaderlander (trotsch op nationaliteit, gevoelig voor oordeel van buitenstaanders daarover) of niet? *warm vaderlander.*

60) in optreden geheel natuurlijk (zich voordoen zooals men is) of min of meer gedwongen (zich niet op zijn gemak voelen), of geaffecteerd (salontoon, poseeren, een bepaalde rol willen spelen)? *in optreden natuurlijk.*

61) demonstratief (zijne meeningen, sympathieën en antipathieën gaarne uiten en warm verdedigen) of gesloten (ze voor zich houden), of huichelaar (andere voorwenden)? *gesloten.*

62) gewoon eerlijk voor zijn bedoelingen uit te komen, of diplomatisch (bedoelingen verbergen) of zelfs intrigant (oneerlijke middelen aanwenden)? *tegenover de XVII eerlijk en open, tegenover gezanten e.d. diplomatisch.*

63) strikt geloofwaardig, of geneigd te overdrijven en verhalen wat op te sieren of leugenachtig? *strikt geloofwaardig.*

64) in geldzaken absoluut betrouwbaar of alleen eerlijk binnen de grenzen der wet, of bepaald oneerlijk? *in geldzaken absoluut betrouwbaar.*

65) warm godsdienstig (geheele leven van godsdienst doortrokken) of conventioneel godsdienstig (uitwendige godsdienstplichten vervullen zonder er veel bij te voelen) of geneigd met godsdienst

te spotten, of onverschillig. *sterk godsdienstig, alle handelingen ervan doortrokken, vertrouwen op God.*

66) kindervriend (graag met kinderen spelen, zich bij hen bemind weten te maken) of niet? — ? —

67) dierenvriend, (graag honden, katten, vogels houden, ook andere gewoonlijk in 't wild levende dieren) of niet? — ? —

68) geneigd bij voorkeur om te gaan met personen van hoogeren of van lageren stand? *met lieden van hoogen stand en beschaving.*

69) in toon en optreden zeer verschillend tegenover hooger en lagergeplaatsten (onderdanig jegens de eersten, uit de hoogte jegens de laatsten), of tegenover allen ongeveer gelijk? *in toon tegen alle gelijk, eerder vriendelijker tegen de ondergeschikten dan tegen de hooger geplaatsten.*

70) moedig van natuur (bv. bij opstootjes, brand, inbraak, door 't gevaar geprikkeld) of vreesachtig (liefst gevaar vermijden) of zelfs lafhartig (in gevaar niets waard)? *moedig.*

71) gesteld op uitgaan (societeit, gezelschappen, publieke vermakelijkheden) of huiselijk (zich 't aangenaamst voelen in eigen gezin) of eenzelvig van natuur, (zich graag afzonderen)? *eenzelvig, tijdens zijn verblijf in Holland, huiselijk.*

72) gewoon bij voorkeur te praten over zaken, over personen, over zichzelf? *praten over zaken, bijna nooit over zichzelf, vrij zelden over anderen.*

73) liefhebber van sexueele of vieze aardigheden of daarvan afkeerig? *afkeerig.*

74) gewoon veel of weinig te lezen? 't gelezene nauwkeurig geordend, of onnauwkeurig en verward te onthouden en weer te geven? *veel en nauwkeurig lezen, geordend weergeven, citaten uit vreemde talen.*

75) geneigd zich te verdiepen in abstracte (theologische of philosophische) overpeinzingen? *af en toe abstracte overpeinzingen over godsdienst als sociale factor en over staatsrecht.*

76) ijverig verzamelaar (van natuur- of kunstvoorwerpen, oudheden, postzegels of iets anders)? *geen verzamelaar.*

77) anarchist, socialist, spiritist, theosoof, vegetariër, geheelonthouder, aanhanger der natuurgeneeswijze, aanhanger der Kollewijnsche spelling? — ? —

78) liefhebber van sport (wandelen, fietsen, schaatsenrijden, kegelen, biljarten, jagen enz.)? *alleen zijn avondwandelingen vermeld gevonden.*

79) liefhebber van intellectueele spelen (schaken, dammen, domineeren, whisten, patience enz.)? *misschien uit de tegenstelling met de volgende vraag.*

80) liefhebber van hazardspel (roulette, écarté enz., weddenschappen bij wedrennen), ook om grof geld? *edicten tegen dobbelen, met fulmineeren tegen de moreele zijde van het spel.*

81) nauwkeurig op de hoogte van familierelaties en vermogensomstandigheden van bekenden? *uit hoofde van zijn ambt reeds op de hoogte.*

82) complimenteus, gewoon beleefd of nurksch. *Hoogstens gewoon beleefd.*

83) distrait (dikwijls met gedachten elders; zitten te soezen) of altijd wakker (met geheele persoonlijkheid bij 't werk of gesprek van het oogenblik)? *niet distrait.*

84) netjes (op kleeding, omgeving enz., niets laten rondslingeren, gelijkmatig en zorgvuldig handschrift), of slordig? *netjes.*

85) accuraat (nauwkeurig op tijd komen op bureau werk, school enz. een opgelegde of op zich genomen taak op tijd afleveren) of niet? *Accuraat; punctualiteit in zaken e.d.*

86) in spreken gewichtig en deftig, zakelijk, gemoedelijk, ironisch, of gewoon er maar op los te praten? *zakelijk en sarcastisch.*

87) in toon van spreken lijzig en zeurderig of schreeuwend, of gelijkmatig kabbelend, of kort afbijtend? *kort afbijtend.*

88) iemand die veel, weinig of nooit lacht? — ook of bij voorkeur om eigen geestigheden? *weinig lachen.*

89) in ziekte moedig of angstig, geduldig of ongeduldig, geneigd spoedig medische hulp te zoeken of niet? *moedig bij ziekte, zie laatste beleg van Batavia, zie Bontius.*

90) lijdende of geleden hebbende aan psychische afwijkingen (manie, melancholie, acute hallucinatorische verwardheid, chronische paranoia, dementia paralytica, idiotie, imbecilliteit, hysterie, neurasthenie, epilepsie, hypochondrie, phobieën, manieën, obsessie enz.)? *geen aanwijzingen voor te vinden, zijn wantrouwen blijkt steeds gemotiveerd.*

Opgave der correlatiecijfers. *)

Vraag	Phlegmatici	Gepassioneerden	Sanguinici
1	81 - 56		**34-41**
2	99 - 56	76 - 56	91 - 56
3	81 - 48		
4	2 - 19		**12-19**
5	81 - 44	57 - 39	81 - 44
6	68 - 41		64 - 41
7	75 - 45		**43-44**
8	66 - 47		72 - 47
9			
10	73 - 41 koel,	**62-38** heftig	**36-46** heftig
11	**72-45**	**38-22**	**65-48**
12		48 - 26 kritiek	
		10 - 25 geen id.	
13		38 - 15	
14	88 - 78 verdr.	33 - 12 intoler.	
15	46 - 23		**26-23** kalm
			47-35 vroolijk
			1-5 zwaarmoed.
16			**57-44** luchthartig
			13-31 zwaartillend.
17			
18		29 - 9	

*) Toelichting van het begrip correlatiecijfer. Bij het statistisch onderzoek kan men voor elke willekeurige eigenschap bepalen in hoeveel % van alle gevallen tezamen deze eigenschap voorkomt. Evenzoo kan men men de frequentie dezer eigenschap voor elk der groepen van het schema van Heymans afzonderlijk voorstellen. Is deze laatste frequentie belangrijk grooter dan die voor de volledige groepen te zamen, dan spreekt men van een positieve correlatie van bedoelde eigenschap voor die eene groep. Is de frequentie van de eigenschap voor de onderzochte groep belangrijk lager dan voor het totaal van alle groepen gebleken was, dan is de correlatie negatief. In de kolommen geeft het eerste cijfer de frequentie voor de betrokken groep, het tweede cijfer geeft de frequentie voor alle groepen te zamen. De voor Coen niet passende correlatiecijfers zijn vet gedrukt.

Vraag	Phlegmatici	Gepassioneerden	Sanguinici
19			
20			
21		14 - 5 ontoegank. v. nieuw inz.	
22	24 - 5		
23			
24			
25			
26	86 - 57		
27	69 - 42 verst. 50 - 52 bevatt.	**24-22** niet bevatt.	**63-52** bevatt. **43-42** verstand.
28	61 - 42		50 - 42
29	72 - 60		81 - 60
30	68 - 57		67 - 57
31	83 - 59	52 - 39	62 - 59
32		**48-33**	
33	17 - 10 wisk.		**22-18** muziek 18 - 13 talen 17 - 10 wisk. **15-8** teekenen
34	36 - 40		**45-40** geestig
35			
36	16 - 21		
37			
38			
39			**32-19**
40	66 - 52	52 - 33	63 - 52
41			
42			63 - 60
43	14 - 11	48 - 30	
44	30 - 45	**10-11**	**48-45**
45			
46	2 - 8	5 - 21	**6-8**
47	27 - 40 bluff.	24 - 19 zelfcrit.	**19-32** geen zelfcrit.
48	9 - 27		**22-27**
49	**25-37**		42 - 37

Vraag	Phlegmatici	Gepassioneerden	Sanguinici
50	54 - 48		
51	67 - 42 zuinig		**53-45** royaal
52	63 - 51 vrijlaten	43 - 15 heerschz.	34 - 23 vrije opvoed.
			23-25 heerschzucht
53			
54		19 - 12	
55	74 - 69	67 - 60	**58-69**
56	22 - 20		
57	6 - 6		
58			
59		38 - 23	
60	79 - 64		
61		24 - 23	
62			**59-67**
63	85 - 57		**54-57**
64	91 - 77	24 - 23	**79-77**
65		48 - 30	
66			
67			
68			
69			
70	55 - 44		53 - 44
71			
72	67 - 43		
73			
74	54 - 46	38 - 29	**47-46**
			46 - 40 geordend onth.
75	Ook abstracties	24 - 13 belangst. voor realia	
		14 - 12 niet afk. van abstracties	
76			
77			
78		5 - 18	**55-45**
79	36 - 31		
80			**16-11**

Vraag	Phlegmatici	Gepassioneerden	Sanguinici
81		57 - 43	
82			
83	16 - 30	**19-12**	15 - 30
84			
85	87 - 58	57 - 31	
86			
87			
88			
89			
90			
geduld	57 - 39	14 - 9 onged.	
system. zin	76 - 25	24 - 17	
nauwk. weergave	56 - 40	33 - 25 methodisch	
ongunstig oordeel over personen		10 - 15	
		19 - 28 zaken	

***

Zooals uit bovenstaande kolommen blijkt, vinden wij bij Coen verschillende eigenschappen die zeer goed passen in het kader der correlaties welke de groep der phlegmatici vertoont. Er zijn slechts enkele afwijkende gegevens, zoo b.v. vraag 49, de eerzucht waarvan hier sprake is, vertoont een duidelijk negatieve correlatie met de groep der phlegmatici. Coen was daarentegen ongetwijfeld een eerzuchtig man. Deze schijnbare tegenspraak kan verklaarbaar worden als wij aannemen dat Coen inderdaad niet tot de uiterste groep der niet-emotioneelen behoorde, iets wat ons reeds is gebleken uit het voorgaande.

Hulpvaardig is Coen verscheidene malen en in verschillend opzicht gebleken. Ook dit kan wijzen op een zekere emotionaliteit, maar ook een meer dan gewone activiteit kan daartoe meehelpen.

Verdraagzaamheid vertoont een positieve correlatie voor deze groep, terwijl het zeker geen op den voorgrond tredende

eigenschap van Coen was. Men moet hierbij bedenken dat een zekere emotionaliteit bij dit complex van eigenschappen de verdraagzaamheid zeker niet grooter zal maken. Bovendien is een toestand waarin men voortdurend naar alle kanten te weer moet staan, met gevaar voor eigen leven, ook niet geschikt om eigenschappen als verdraagzaamheid aan te wakkeren.

Vraag 22. Coen was betrekkelijk vaak op reis, maar dit blijkt eigenlijk steeds meer noodzaak dan vrije keuze geweest te zijn. Tijdens zijn verblijf in Holland laat hij zich meer kennen als iemand die hokvast is.

Daarnaast komen een paar eigenschappen te voorschijn, die niet direkt in de vragenlijst tot uiting komen, maar een duidelijke positieve correlatie vertoonen met deze groep: vooral het systematische in den opzet en de methodische zorgvuldigheid die zijn geheele beheer kenmerken zijn in dit opzicht belangrijk (corr. 76/25). Ook voor geduld, en dat had Coen in ruime mate waar het de verwezenlijking van zijn plannen gold, is een sterk positieve correlatie (57/39).

Vergelijken we nu de karaktereigenschappen van Coen met de correlaties der gepassioneerden A. E. S.

Ook hier vinden wij geen groote correlatie voor eerzucht. Merkwaardig genoeg schijnt een groote emotionaliteit evenmin als een zeer geringe gevoeligheid gunstig te zijn voor de ontwikkeling van deze eigenschap.

Verschillende correlaties (vragen 10, 11, 14, 27, 32, 44, 83) en wel juist die welker aanwezigheid op een groote mate van emotionaliteit wijzen, ontbreken bij het uiteenzetten van Coen's eigenschappen. Het betreft „groote heftigheid in gesprek, bevattelijkheid, groote neiging voor tafelgenot, grootere verstrooidheid". Ter illustratie hiervan wil ik de ontvangst weergeven van schipper Bontekoe door Coen, zooals dit in De Haan's Oud Batavia te vinden is:

„Willem IJsbrantsz Bontekoe was Coen's stadgenoot en „stond hem dus na, want evenals voor elk Hollander was „ook voor Coen zijne vaderstad het eigenste vaderland.

„Misschien is niets hem in zijn leven zoo hard gevallen, „als dat hij in 1616 te Jacatra het schip „De Eendracht" „moest aanhalen, een Hoornsch schip, door Hoornsche ree- „ders uitgerust, dat onder den Hoornschen schipper Willem „Cornelis Schouten kaap Hoorn had ontdekt. Bontekoe dan „zeilt einde 1618 uit Texel, vliegt met zijn schip in de lucht „en komt na veel uitgestane ellende te Jacatra. Wij geven „hem hier het woord.

„Quamen 's morghens voor de stadt van Batavia. Het volck „van onse kennisse op de schepen hadden ons al van de „Indiaansche kleeren bijgheset, soodat wij al in den dos „waren eer wij in de stad quamen. Wij gingen in de stadt, „quamen voor 't hof daar de generaal Jan Pietersz Koen „van Hoorn sijn residentie hiel. Wij vraeghden de helle- „baerdiers of sij wilden vraghen of wij eens bij de gene- „raal mochten komen, hadden hem te spreecken. Sij liepen „heen, quamen weer, werden binnen gelaten en quamen „bij hem. Hij wiste van onse komste niet, maer ons bekent „maeckende, heette ons wellekoom. Doen most het groote „woordt daer uit met ons, en seijden, Heer Generael, wij „sijn op sulcken tijdt met het schip Nieu Hoorn uit Tessel „gevaren en op sulcken tijdt ontrent de Straet Sunda geko- „men op sulcken hooghte, daer hebben wij 't ongeluck gehadt, „dat ons schip in de brandt is geraeckt en wegh gesprongen, „en verhaeldent hem al van stuck tot stuck, hoe en waer door „dat het geschiedt was, wat volck dat wij verloren hadden „en dat ick self met het schip opgevloghen was, doch door „Godts ghenade met noch een jonghman ghesalveert, en „ben tot heden toe bewaert, de Heer sij ghelooft. De Ge- „nerael dit hoorende seyde: Wat helpt het, dat is een groot „ongheluck. Ten laetsten seyde hij: Jonghen brenght mij de „gouden kop hier. Hij liet daer Spaensche wijn in schencken „en seyde: Geluck, Schipper, ick brengh u eens; ghij meught „dencken dat u leven verlooren is geweest en dat het u van God „almachtigh weder is geschoncken; blijft hier en eet aen mijn „tafel, want ick ben van meningh te nacht te vertrecken naer „Bantam, nae de schepen om eenighe ordre te stellen. Blijft hier „soo langh tot dat ick u ontbiede of dat ick hier weder

„koom. Doe brocht hij 't den koopman oock eens, hadden „noch verscheijden discoersen. Eijndelijck vertrock hij en „wij bleven daer en aten aen sijn tafel de tijt van acht „daghen".

„We zien die twee daar in het oude fort, (vervolgt De „Haan) den schipper in zijn geleende bonte kabaai, inwen-„dig benauwd, maar zich schrap zettend, Coen, den schralen „man van weinig woorden, met sombere oogen hem peilend „. . . . . en eindelijk hem toedrinkend en over den roemer „hem uithoorend omtrent het laatste nieuws uit zijne vader-„stad aan de Zuiderzee".

Al ontbreken echter bij Coen verschillende correlaties der gepassioneerden, andere correlaties van dezelfde groep, zijn er daarentegen wel. (Vragen 13, 18, 52, 59, 61, 65, 81.) Coen, is inderdaad meer achterdochtig, moeilijker te verzoenen, minder geneigd om ieder zijn vrijheid te laten, meer patriot, meer gesloten, sterker godsdienstig, sterker tegen hazardspelen gekant, dan uit de correlaties der phlegmatici zou blijken. Hier is ook de emotionaliteit wel weer de belangrijkste oorzakelijke factor. Alleen is er misschien een restrictie te maken voor de neiging om ieder zijn vrijheid te laten. Practisch kon dat in die omstandigheden waarin Coen te regeeren had, niet. Of zijn karakter alleen hem tot die beperkingen zou gedreven hebben is misschien te betwijfelen, want verscheidene malen heeft hij zich als een overtuigd vrijhandelaar doen kennen, terwijl dit allerminst in den smaak der Heeren XVII kon vallen. Ook aan de „vrijburgers" wilde hij een vrij groote mate van bewegingsvrijheid geven, al erkende hij later weer dat het uiterst moeilijk was, omdat de practijk uitwees dat er zulke sterk asociale elementen onder waren, dat en de bevolking en de Compagnie er nadeel van ondervonden.

Voor zoover voor beide groepen, phlegmatici en gepassioneerden, correlaties aangegeven zijn, schijnen die van de phlegmatici het beste bij den aard van Coen te passen: vragen 2, 5, 31, 44, 64, 85,) steeds ijverig werkzaam, flink aanpakken, zelfstandigheid, ongevoeligheid voor tafelgenot,

betrouwbaarheid, accuratesse. Al deze eigenschappen bezat Coen in sterke mate.

Wij dienen er ons natuurlijk rekenschap van te geven dat, zooals Heijmans ook nadrukkelijk aangeeft, die groepen geleidelijk in elkaar overgaan. Wat wij feitelijk zien, zijn niet de grondeigenschappen zelf, maar hare uitingen. Daarbij is het dan nog zoo dat die uitingen niet telkens door slechts een dier grondeigenschappen veroorzaakt worden, maar dat de aanwezigheid van de eene eigenschap de uitingen die door een andere veroorzaakt worden, belangrijk kan beïnvloeden. Een secundaire functie kan door een tegelijk aanwezige emotionaliteit uitingen veroorzaken welke vrij dicht liggen bij die welke berusten op een primaire functie, als deze gedempt wordt door een zeer geringe emotionaliteit. Zoodoende kan men, bij ongeveer gelijkblijvende activiteit, zich voorstellen dat sommige sanguinici P.A.nE, betrekkelijk dicht bij sommige gepassioneerden S.A.E, komen te staan.

Wij hebben reeds gezien dat, indien Coen tot een der groepen met primaire functie zou behooren, dit de groep der sanguinici zou zijn. Erg waarschijnlijk is dit niet, zooals reeds gezegd, maar ten overvloede heb ik toch ook de correlatiecijfers voor deze groep nagegaan. Het resultaat was duidelijk negatief. Van de 44 opgegeven correlatiecijfers zijn er 29, dus 2/3, die in het geheel niet op Coen van toepassing kunnen zijn, en vrijwel al deze eigenschappen of uitingen berusten juist op de aanwezigheid der primaire functie bij de sanguinici. Een uitvoerige bespreking hiervan kan hier wegblijven, want het worden dan slechts herhalingen van wat wij reeds zagen.

Als slot van dit deel van het onderzoek kunnen wij dus weer de volgende uitspraak geven: Coen staat tusschen de groep der phlegmatici en die der gepassioneerden in. Hij is iets meer emotioneel dan wij van den zuiveren phlegmaticus zouden verwachten, daarentegen is zijn emotionaliteit zoo weinig op den voorgrond tredend, dat hij dichter bij den pool der phlegmatici blijft staan dan bij dien der gepassioneerden.

Het Constitutietype.

Tegenwoordig hebben ongetwijfeld reeds vele niet-medici kennis gemaakt met de theorieën van E. Kretschmer, zoodat het wel niet direkt noodig zal zijn deze hier uitvoerig te bespreken. Aan den anderen kant meen ik dat voor vele lezers een korte verklaring van enkele hier gebruikte termen welkom zal zijn.

Het is door de bestudeering van de zielszieken in de laatste decenniën wel duidelijk geworden dat er een doorloopende reeks is die alle qualiteiten van menschelijken geest verbindt, zoowel de geniale als de normale en de zieke. Er is nergens een streepje te vinden waarvan links de zieken en rechts de gezonden zouden staan, evenmin als in het zonnespectrum de kleuren scherp van elkaar gescheiden zijn. Bovendien vinden wij bij de zieke geesten slechts de uitingen van de normale geesten weer, maar vertrokken, vergroot tot belachelijke of tragische proporties. Het is dan ook begrijpelijk en goed gefundeerd, wanneer Kretschmer zegt dat de bestudeering van de zielsziekten als 't ware de microscopie van den menschelijken geest is.

Men kan wel zeggen, dat, zeer globaal gesproken natuurlijk, er twee duidelijk onderscheiden groepen van geestesziekten zijn. De eene noemt men de groep der schizophrenie en aanverwante ziekten, de andere is de groep der cyclische psychosen. Het is hier zeker niet de plaats om op details in te gaan, maar — op gevaar af van heel erg te schematiseeren — zal ik trachten de hoofdlijnen van die ziektebeelden aan te geven.

De schizophrene patiënt zit star en zwijgend voor zich uit te staren, schijnbaar zonder contact met al wat er om hem heen gebeurt. Voor zoover hij nog van anderen notitie neemt, geschiedt dit met een somberen argwaan. Dagen lang kan hij in dezelfde ongemakkelijke houding blijven liggen, zich om slaap, eten noch drinken, noch om eenige behoefte bekommerend. Als hij spreekt zijn het voor ons woorden zonder zin aan elkaar geschakeld, louter ongerijmdheden, waar we den oorsprong zelfs niet van

kunnen vermoeden. Onbeheerschte driftbuien, vaak met heftigen angst gepaard, komen zonder voor ons merkbare aanleiding soms plots opsteken en vaak vergrijpt de ongelukkige zich dan aan zichzelf of aan anderen. Het ziektebeeld vertoont wel meer of minder lange tusschenpoozen, waarin de toestand niet verergert, maar bijna steeds wordt de persoonlijkheid hoe langer hoe verder afgebroken. Verstands- en gevoelsleven houden hierbij geen gelijken tred; dit vervreemden van zichzelf, het zich niet meer kunnen plaatsen in de gewone omgeving, die eigenaardige splijting (schizo) heeft den naam der ziekte bepaald.

Geheel anders is het beeld van de cyclische zielsziekte. Deze heeft haar naam te danken aan het afwisselende karakter der buien welke haar kenmerken. In de eene periode is de patiënt manisch, d.w.z. overdreven vroolijk, beweeglijk, druk. Hij wil en kan alles, moeilijkheden zijn er niet, bijzonder succes kan niet uitblijven. Hij is lichtgeraakt, maar terwijl hij dit nog heftig zegt, komt er een lach; van den hak op den tak springend, kan hij urenlang zijn uitbundigheid bot vieren. Na genezing komt een korter of langer periode van normaal zijn, dan treedt om een of andere kleinigheid weer een verstoring van het evenwicht op, nu naar den anderen kant. De man voelt zich diep ongelukkig, weent en zucht, klaagt handenwringend over zijn lot, voelt zich in dit en in elk ander leven veroordeeld, begrijpt volstrekt de wanverhouding niet die er is tusschen de oorzaak en de heftigheid van zijne aandoeningen. Ook hiervan geneest de patiënt, soms voor goed. Zulk een melancholische phase behoeft de manische niet te volgen, maar zeer vaak is het verband van de twee bij den zelfden zieke aan te toonen.

Kretschmer vond nu dat ruim 2/3 van zijn schizophrenen, lange slanke menschen waren, met weinig vet, smalle borst, slappe ineengedoken houding (asthenici); of lange, grof gespierde, stramme menschen (athletici), te samen de groep der leptosomen. De gelaatsomtrek van voren gezien is meestal driehoekig of ovaal, het zijdelingsche profiel recht omlaagvallend, of door het wegzakken van de kin, een z.g. hoekprofiel.

Bij zijn cyclische patienten vond Kretschmer zulke typen zeer zelden; daar waren 2/3 der patienten menschen met korte gedrongen figuren, breede borst, korten nek, goed ontwikkelde vetlaag, korte breede handen, ronden kop. De gelaatsomtrek van voren gezien is rond, schildvormig of vijfhoekig, het zijdelingsche profiel weinig opvallend. Dergelijke gestalten noemt men de pyknici.

Wij zagen reeds dat men de zielsziekten kan beschouwen als — buitensporig overdreven — complexen van menschelijke eigenschappen. Deze complexen, tot normale verhoudingen teruggebracht, zijn ook bij de gezonden terug te vinden. Ook hier vindt Kretschmer twee groote groepen, die onderling duidelijk verschillen, maar beide volkomen normaal en gelijkwaardig zijn. De eene noemt hij schizothym, de andere cyclothym. Het nader lichamelijk onderzoek van deze normale menschen toonde aan dat bij hen die een schizothym karakter hadden, de leptosome lichaamsvorm het meeste voorkwam, en bij de menschen met cyclothym karakter, de pyknische gestalte.

Een enkelen keer was de zaak gekruist, zoodat iemand met een cyclothym karakter bv. een leptosome lichaamsbouw had, maar dit is zeldzaam en berust op bijzonderheden bij de overerving der eigenschappen. Ook bij geniale menschen — met uiteraard sprekende, dus gemakkelijker te bestudeeren karakters — heeft Kretschmer dit onderzocht.

Op de groep der dysplastici behoef ik hier niet nader in te gaan. Kretschmer zelf ziet zeer goed in dat zijn werk nog niet voltooid is, maar slechts een basis geeft om verder op te bouwen, zoodat wellicht later aanvulling van het aantal typen noodig kan blijken. Wij moeten het echter hierbij laten, en den belangstellenden lezer verwijzen naar de werken van Kretschmer, Hoffman e.a.

Willen wij, zooals de opzet was, behalve het karakter en het temperament van Coen ook zijn constitutietype bestudeeren, dan hebben we niet genoeg aan de documenten die ons uit zijn tijd zijn overgebleven. We dienen dan ook een zeker aantal gegevens te verzamelen over zijn lichaamsbouw in het algemeen. Daarbij zal het natuurlijk ook niet

onverschillig zijn welke gegevens wij daarover vinden kunnen, want in dit opzicht is lang niet elk detail evenveel waard als een ander. Een groot nadeel is dat het skelet van Coen niet teruggevonden is, zoodat het uiterlijk en de afmetingen der beenderen ons geen gegevens kunnen verschaffen.

We kunnen ons van den lichaamsvorm van Coen dus alleen een voorstelling vormen met de hulp van de portretten die zijn overgebleven. Gelukkig zijn er een aantal dergelijke beeltenissen, welke voor dit onderzoek voldoende betrouwbare gegevens schijnen aan te brengen.

In de Iconographia Batava van E. Moes vind ik de volgende opgave (deel I, pag. 186, nr. 1613) :

1) door P. Moreelse, Museum Boymans te Rotterdam, verbrand in 1864.
2) door onbekende, Museum te Hoorn.
3) door onbekende, Paleis Batavia.
4) door onbekende, Verkleinde copie, paleis te Buitenzorg.
5) door onbekende, Verkleinde copie, ministerie van Koloniën, Den Haag.
6) door onbekende, Verkleinde copie, Rijksmuseum te Amsterdam.
7) door onbekende, In de XVIIe eeuw bij den gouverneur op het kasteel Nassau te Banda Neira. (Valentijn).
8) hiervan is enkel de opgave dat het verkocht is geworden achtereenvolgens op 8 April 1879, op 7 April 1883, en op 19 December 1887.

Van de beeltenissen onder 1 en 8 genoemd heb ik geen verdere gegevens.

De beeltenis nr. 2 is de meest bekende. Er is kort geleden een uitstekende copie van gemaakt voor het Museum te Batavia, waarvan ik door de hulp van den heer LeRoux, conservator, een foto kreeg. Een goede reproductie is van het origineel te vinden in het eerste deel van de „Bescheiden" van prof. Colenbrander en in de luxe uitgave van De Haan's Oud Batavia. Deze laatste is hier gereproduceerd dank zij de medewerking van den bibliothecaris, den heer Gediking.

De portretten 3 en 4 kon ik bekijken en fotografeeren dank zij de toestemming van den heer G. A. de Stoppelaar, wnd. intendant van het Huis van den Gouverneur-Generaal. Het portret te Buitenzorg is vrij klein; het is een copie, door niet al te vaardige hand geschilderd. In verband met dit onderzoek kritisch bekeken, is het veel minder belangrijk dan de andere portretten, ook al vertoont het in hoofdzaak dezelfde karakteristieken.

Het portret in het paleis te Batavia is een oud portret, op paneel geschilderd. De achtergrond is zwart, de kleeding zwart fluweel met goudbrocaat. Door den ouderdom van het stuk is het in zijn lichte gedeelten verdonkerd, zoodat het geheel zeer moeilijk te reproduceeren is. Dit stuk is echter wel mooi.

De schilder heeft de eigenaardige gelaatsuitdrukking van Coen, een mengsel van stugheid en in zichzelf gekeerd zijn, met een wantrouwende nieuwsgierigheid in den diepen blik, bijzonder weten te versterken door de somberheid van het geheele doek. Ik heb dit het meest suggestieve portret gevonden. Juist dit gelaat weerspiegelt naar mijn meening op verrassende wijze hetgeen uit Coen's daden en geschriften blijkt: het overheerscht zijn van het heele zieleleven door een groote gedachte, terwijl er toch in die ziel ook krachtige spanningen heerschen. Maar, dit alles heb ik in het beeld gezien na het bewerken van Coen's geschriften. Het gevaar voor het „inleggen" van mijn conclusies daaruit, vooral in deze waarneming, heb ik gemeend te ontwijken door deze portretten slechts te gebruiken voor het nagaan van de anatomische details, zonder ze dus als het ware, „psychologisch" te bekijken. Dit kon zeer gemakkelijk, omdat de indrukken die ik uit de portretten kreeg, nergens het beeld van Coen dat ik mij uit de geschiedenis en zijn geschriften gevormd had, tegenspraken, of zelfs maar in belangrijke mate zochten te wijzigen.

Van nr 6 kreeg ik door de tusschenkomst van prof. G.C. Heringa een uitstekende reproductie.

Ook uit het boek van Valentijn heb ik de beeltenis van Coen, tezamen met nog twee andere portretten, die iets

verder ter sprake komen, overgenomen, dank zij de hulp van den heer J. Schouten.

Het is alles bij elkaar genomen, nog zeer gunstig dat er verschillende beeltenissen zijn. In de eerste plaats stellen zij Coen voor op verschillende tijdstippen in zijn leven, weliswaar op korten afstand van elkaar liggend, maar het verschil in leeftijd spreekt er toch duidelijk uit. Het is begrijpelijk dat het verblijf in de tropen den Europeaan toen nog meer dan nu, sneller doet verouderen dan in zijn eigen land het geval zou zijn. Overigens is het een welkome aanvulling van de gegevens, dat we den invloed van den leeftijd op die wijze nog eenigszins kunnen schatten.

In de tweede plaats zijn die portretten zeer waarschijnlijk niet door denzelfden schilder gemaakt. Zoodoende kunnen wij er ons van overtuigen of de schilder in een bepaald geval zijn object natuurgetrouw heeft weergegeven, dan wel of hij het, om artistieke redenen of uit eerbied voor den af te beelden persoon, meer of minder heeft willen „mooi maken". Dit is voor ons onderzoek natuurlijk van het grootste belang. Als de kunstenaar alleen bezorgd is om de natuur te volgen, dan zal hij, mits over een voldoende techniek beschikkende, anatomisch juist teekenen of schilderen en ons daarmede waardevol materiaal bezorgen. In het tegenovergestelde geval zal de schilder, waar dat naar zijn meening noodig of gewenscht is, bepaalde anatomische details aandikken of wegmoffelen, tot het object den uiteraard persoonlijken schoonheidsmaatstaf van den schilder voldoende heeft benaderd. Zulke subjectieve gewrochten, die vaak zeer indrukwekkend en voor den kunstliefhebber van groote waarde kunnen zijn, hebben voor het doel dat wij ons gesteld hebben practisch geen waarde. Of het zou moeten zijn dat men in dergelijke, laten wij maar zeggen artistieke reproducties sommige sprekende trekken toch terugvindt. Kretschmer zegt ergens, en niet geheel ten onrechte, dat de natuur haar trekken vaak zoo sprekend maakt en zoo diep ingrift, dat zij eenvoudig niet weg te schilderen zijn! In zoo'n geval wordt het een argument a fortiori!

In de derde plaats, maar daar komen wij iets later op terug, hebben we in het boek van Valentijn behalve het portret van Coen, ook nog een reeks portretten van verschillende gouverneurs-generaal, geteekend door M. Balen. Wij kunnen hier aan het werk van een der kunstenaars zien of hij schematiseerend ofwel natuurgetrouw afbeeldde.

Als men de aanwezige beeltenissen van Coen onderling vergelijkt, dan vindt men sprekende bijzonderheden in al die afbeeldingen terug. Dit is een punt van groote waarde, omdat dingen die door meer dan een mensch waargenomen en afgebeeld zijn, wel zeer waarschijnlijk ook in werkelijkheid zoo geweest zijn.

Het spreekt echter wel vanzelf dat zeer veel dingen die de anatoom de moeite van het opteekenen ruimschoots waard zou vinden, niet in deze platen tot uitdrukking komen. Zulke punten moeten noodgedwongen buiten beschouwing blijven, bv. de juiste bouw van den romp, de beharing ervan, welke beide door de kleeding verborgen zijn. Ook de lengte van de beenen ten opzichte van de rest van het lichaam is niet te zien, omdat de beeltenissen beperkt zijn tot het bovenlichaam. Voorts ontbreken natuurlijk alle gegevens omtrent de verschillende klieren en inwendige organen. Van hetgeen dan nog wel aan de afbeeldingen valt waar te nemen, moet dan nog vermeld worden dat er slechts sprake kan zijn van een min of meer ruwe schatting. Het is natuurlijk uitgesloten dat met een redelijke kans op nauwkeurigheid, maten aan dergelijke portretten op te nemen zouden zijn.

Van Coen's tijdgenooten krijgen wij over hem slechts weinige, sporadische gegevens. In het verslag dat Bontius doet van het overlijden van Coen, vinden wij nog enkele gegevens: „Erat. . . . . amplissimi hujus viri statura . . . . enim „longa, ac erecta cervice, alis seu scapulis prominentibus „Complexione ex melancholica, pituitosa, oportunissima ad „phtisin et catarrhum suffocantem, quo etiam mortuus est".

Valentijn beschrijft Coen's uiterlijk als volgt: „Hij was schraal van lichaam en zoo de heer Velius zegt, van een meer dan gewone lengte, bleek van verwe, mager van aangezicht en wiens oogen diep in zijn hoofd stonden".

Gebruik makende van de gegevens welke de zooeven genoemde schrijvers en de beeltenissen mij verschaften, heb ik, zooals reeds vermeld, voor zoover mogelijk, het uitgebreide constitutieschema van Kretschmer voor Coen ingevuld. Dit samenvattende, krijgen wij volgende schets van Coen's lichaamsbouw.

Jan Pietersz Coen was vrij groot van gestalte, slank en mager gebouwd, schraal van lichaam, zooals Valentijn zegt, rechtop en star van houding. Zijn beenderenstelsel schijnt middelmatig ontwikkeld: wat we van de polsen te zien krijgen toont betrekkelijk smalle gewrichten. Van de spieren is weinig te zien, de vetlaag is in elk geval slechts zwak ontwikkeld. Het hoofd maakt ten opzichte van de rest van het lichaam den indruk van gewone of iets meer dan gewone grootte, het wordt geheel vrij gedragen: de hooge geplooide kraag maakt niet den indruk den drager te hinderen, zooals we dat bij middeleeuwsche portretten zoo vaak zien. Dat de hals, die op de portretten lang schijnt, dit ook werkelijk was, wordt ons door Bontius bevestigd, deze spreekt immers van een lange en rechtop staande hals, longa et erecta cervice.

Ook de armen zijn op de portretten lang en mager weergegeven, de handen goed verzorgd, vrij groot, lang en breed, vast en beenig, de vingers loopen spits toe. De schouders zijn middelmatig breed, ietwat hangend van lijn, de schouderbladen uitstaande (Bontius). De borstkast nadert veeleer den phtisischen dan den emphysemateusen vorm, terwijl ook deze waarneming reeds door Coen's voortreffelijken lijfarts Bontius vastgelegd is.

De beoordeeling van den buik is veel moeilijker. Toch laat de schilderij uit het museum van Hoorn misschien iets van een hangbuik vermoeden; want dat de vorm van den buik in dit portret alleen zou berusten op de bijzondere kleeding van die dagen, lijkt mij niet waarschijnlijk. Op de andere reproducties is dit weliswaar minder duidelijk, maar wij dienen niet te vergeten dat die Coen voorstellen op jongeren leeftijd.

Over wervelzuil, beenen en voeten weten wij niets. Het bekken maakt op alle beeltenissen den indruk breed te zijn,

maar juist bij dit onderdeel wordt de waarneming van den vorm het sterkst door de kleeding bemoeilijkt.

Het gelaat is in verhouding tot het hoofd groot, hoog en smal. Het is beenig met straffe trekken, mager, hoekig en scherp gesneden, bleek van verwe, naar Valentijn ons meedeelt, terwijl in de schilderij van het museum te Hoorn, die Coen zooals wij weten op lateren leeftijd afbeeldt, op het gelaat een eenigszins vlekkerige roodheid, van uitgezette haarvaatjes te zien is. De oogen zijn hier bruin, vrij klein en liggen diep in de kassen weggezonken. De harde jaren hebben blijkbaar hun sporen in het gelaat gegrift, want op de beeltenis uit het Rijksmuseum te Amsterdam, blijkbaar een portret uit den jongeren tijd van Coen, zijn de oogen naar verhouding grooter, zij liggen niet zoo diep, het gelaat heeft zoodoende een helderder uitdrukking.

De neus is groot en lang, het neusbeen vrij smal, de neusrug iets gebogen. De neuspunt is, vooral in de latere afbeeldingen, niet spits. Het geheel is sterk omlijnd, de neuswortel ook scherp geteekend. De mond is niet zeer breed, krachtig geteekend. De lippen zijn dun, vast gesloten, de bovenlip is krachtig, maar niet overmatig ontwikkeld. Diepe groeven loopen tusschen neus en wangen.

De jukbeenderen zijn flink ontwikkeld, iets vooruitspringend zelfs; de onderkaak is groot, vrij breed, sterk gebogen, grof. Zij komt in een woord sterk uit in het geheel. Ook de kin zelf is sprekend en krachtig gevormd.

De ooren zijn groot, vlak, niet vergroeid, eerder nog iets van het hoofd af staande.

Het voorhoofd is hoog en steil oploopend, maar niet breed het is hoekig en krachtig omlijnd. De bovenwenkbrauwboog schijnt goed ontwikkeld, de glabella eerder smal.

Wat het profiel betreft, alle beeltenissen zijn drie-kwart gedraaid geteekend. Maar het gelaat is zoo sprekend, dat men, zonder al te veel moeite en bedrog, zich kan voorstellen welken indruk het moet maken als het van terzijde bekeken wordt: men krijgt dan den indruk van een duidelijk zich afteekenend, scherp, recht neervallend profiel. De omtrek van het hoofd van voren beschouwd is bij het

jongste portret een vrij hoog, driehoekig ovaal, bij het portret op lateren leeftijd, krijgen wij meer den indruk van een staand ovaal. In elk geval, en hier komt het op aan (Kretschmer), is die omtrek zeker niet rond, schildvormig of vijfhoekig. De gelaatsvorm in het algemeen is zeer duidelijk van het masculine type en wat de uitdrukking betreft, het ziet er eerder te oud dan te jong uit.

Van den hersenschedel in verhouding tot de grootte en den vorm van het hoofd, zien wij niet veel. Hij schijnt van gemiddelde grootte en lengte, wel hoog en smal; als men wil is er misschien een lichte aanduiding van een torenschedel-vorm.

Hetgeen wij van de huid zien, vertoont ze als weinig doorschijnend, ruw, weinig elastisch, niet gespannen, eerder grof, en zoo op het oog te oordeelen, middelmatig dik. Van de huidvaten zien wij niet veel; in het gelaat schijnen zooals reeds opgemerkt is, enkele uitgezette haarvaatjes te zien, maar aders of slagaders zijn niet afgebeeld; zij zullen dan ook wel niet sterk op den voorgrond gekomen zijn. De huid van de handen is erg bleek afgebeeld.

Het hoofdhaar is goed ontwikkeld, het is kort, glad, vast op den schedel liggend. Bij de slapen komt de haargrens iets naar voren, evenals boven en in het midden van het voorhoofd. Daartusschen ligt, vrij hoog aan weerszijden van de middellijn, een inkeping. Bij het portret van Coen op ouderen leeftijd is dit wel iets duidelijker geworden dan bij het jongere, maar van kaalheid is nog niets te bespeuren. De wenkbrauwen zijn ook middelmatig ontwikkeld, het kinbaardje is klein en dun, de bakkebaarden, die op het jeugdiger portret te zien zijn, schijnen wel de natuurlijke grens van den haargroei aan te geven. De snor is goed ontwikkeld, laat echter het middelste stuk van de bovenlip vrij. De kleur van baard en snor is op de copie van het stuk uit het museum van Hoorn rossig, het haar donker, evenzoo in de beeltenis in het paleis Rijswijk.

Van ziekten hooren wij betrekkelijk weinig. Alleen gedurende zijn vrij kort verblijf in Holland, tusschen de twee perioden van zijn gouverneur-generaalschap, voelde Coen



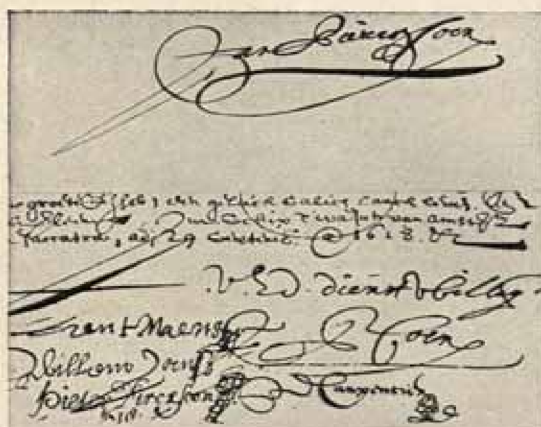
Portret van Jan Pieterszoon Coen
Rijksmuseum te Amsterdam



Portret van Jan Pieterszoon Coen
Museum te Hoorn



Portret van Jan Pieterszoon Coen
uit Valentijn

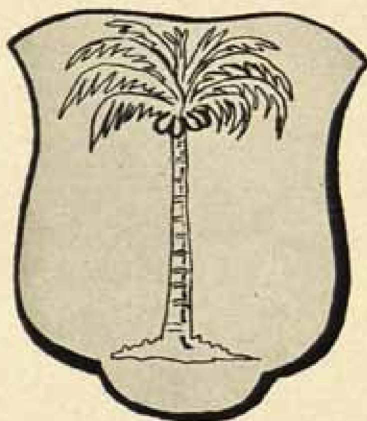


Handteekening J. P. Coen

1. *Uit Colenbrander, Bescheiden, Deel I*
2. *Uit Stapel, Geschiedenis van Ned. Indië, 1932*



Portret van Willem van Outhoorn
uit Valentijn



Wapen van Coen
In goud een vruchtdragende groene kokosboom op een lossen grasgrond (uit M. A. van Rhede van der Kloot, „De Gouverneurs-Generaal en Commissarissen Generaal van Ned. Ind., 1891")

zich in het gure klimaat voortdurend onwel. Voorts is bekend (Bontius) dat hij gestorven is aan een vrij acute darmaandoening.

***

Als wij na deze lange opsomming overwegen in welke van Kretschmer's groepen Coen thuis hoort, dan zien we al dadelijk dat dit in de groep der leptosomen zijn moet. Van den pyknischen lichaamsvorm heeft Coen in 't geheel niets en evenmin passen de eigenschappen van den dysplastischen lichaamsbouw bij de voor ons liggende gegevens.

De moeilijkheden komen echter als wij nader wenschen te bepalen of Coen door zijn lichaamsbouw behoorde tot de asthenici of tot de athletici, welke beide te samen de groep der leptosomen vormen. Dit is reeds a priori niet te verwonderen, omdat, zooals Kretschmer zelf reeds aangeeft, er lichaamsvormen zijn welke van beide groepen enkele trekken vertoonen en daardoor zeer moeilijk en soms in het geheel niet zuiver in te deelen zijn. Dus gemengde, of als men wil, overgangsvormen.

De bleeke, vetarme huid, de smalle, langwerpige bouw van het gelaat, de magere, scherp gesneden trekken, de lange neus met de vrij korte kin van Coen wijzen in de richting van den asthenischen lichaamsbouw.

Het vrij sterke beenderrelief (bovenwenkbrauwboog, jukbeenderen, onderkaak), de vrij hooge en smalle schedel, het recht afdalend zij-profiel van het gelaat pleiten meer voor den athletischen bouw.

Bij de jeugdportretten is de omtrek van het gelaat, van voren gezien, meer driehoekig (asthenische vorm), bij oudere portretten wijst diezelfde omtrek als staand ovaal meer in de richting van den athletischen vorm. Het hooge middengedeelte van het gelaat en de steile hooge schedel komen bij beide groepen voor.

De magere, schrale lichaamsbouw, de uitstaande schouderbladen, de smalle borst behooren bij het asthenische type. De hangbuik en de groote bekkenbreedte tot een variant van dezelfde groep. De hooge, rechtop gedragen kop op een

vrijen hals, het spierrelief in het gelaat, de groote handen, de oploopende lijn van de schouders (monnikskapspier) wijzen meer op een athletischen bouw.

Ook hoofdhaar en baardgroei brengen ons niet verder. De goede ontwikkeling van het korte gladde hoofdhaar, met de geringe ontwikkeling daarbij van den baardgroei, waarbij dan nog kin en bovenlip het sterkst behaard zijn, vertegenwoordigen slechts kenmerken die men zelden bij pyknici aantreffen zal; voor de onderscheiding van athletici en asthenici zijn zij niet bruikbaar.

Wij dienen onze gevolgtrekkingen dus zoo te maken, dat wij Coen wat betreft zijn lichaamsbouw moeten beschouwen als een type waarin asthenische, maar ongetwijfeld ook athletische kenmerken naast elkaar vertegenwoordigd zijn.

Terloops heb ik er reeds op gewezen hoe nuttig het voor deze onderzoekingen is, portretten van denzelfden persoon te bezitten die op verschillende tijdstippen van zijn leven gemaakt zijn. Immers wij mogen wel aannemen dat op volwassen leeftijd de voor den lichaamsbouw karakteristieke trekken het duidelijkst te voorschijn treden om dan ook verder nagenoeg onveranderd te blijven bestaan. Maar het is toch ook evenzeer mogelijk — en zelfs waarschijnlijk — dat gedurende het leven nog verschillende veranderingen optreden in dat, geheel van eigenschappen, dat sommige details duidelijker te voorschijn treden in een bepaalde periode, andere daarentegen meer op den achtergrond geraken, welke ter kenschetsing van het type noodig of nuttig kunnen zijn. Zoo zien wij dat, merkwaardig genoeg, de jeugdportretten meer in de richting van het asthenische type wijzen, terwijl het oudste portret (museum te Hoorn), meer aan het type van den athleticus doet denken. Een dergelijke evolutie in het leven van den mensch behoort ook geenszins tot de uitzonderingen. Men dient hierbij wel te bedenken dat wij steeds uitsluitend het phenotype, den verschijningsvorm, waarnemen en ontleden, terwijl de samenstellende erffactoren zich aan het nader onderzoek onttrekken. Juist in dit opzicht moeten wij erkennen dat Coen geen gelukkig gekozen studie-object is, want van zijn ouders weten

wij niets, en kinderen zijn er niet: er was slechts een dochtertje dat zeer jong gestorven is. Noch de ascendeerende noch de descendeerende lijn kunnen wij dus volgen om gegevens omtrent de erffactoren te krijgen.

Hierboven heb ik reeds gewezen op het belang van het herkennen van den persoonlijken invloed dien de kunstenaar eventueel op zijn werk heeft laten gelden. Wij moeten in elk geval weten of hij objectief weergeeft wat hij ziet, dan wel onbewust en subjectief schematiseert naar een te veel of een te weinig van de eigenschappen die hem zelf aantrekken of afstooten.

Voor een van deze portretten kunnen wij dat gelukkig met groote nauwkeurigheid doen. In het boek van Valentijn vinden wij nl. behalve het portret van Coen ook verschillende andere portretten van gouverneurs-generaal, alle door denzelfden kunstenaar geteekend: M. Balen. Uit deze reeks heb ik, behalve het portret van Coen, er nog twee gezocht die kennelijk den lichaamsbouw van het pyknische type voorstellen. Wij zien dan zeer fraai hoe de zooeven genoemde kunstenaar zeer natuurgetrouw zijn objecten weergeeft. Tevens is merkwaardig hoe Valentijn met een enkel zinnetje het verschil te voorschijn weet te brengen tusschen den pyknischen lichaamsbouw en de cyclothyme karaktereigenschappen dezer twee laatste gouverneurs eenerzijds en de eigenaardigheden van lichaam en geest van Coen.

Bij Coen schrijft Valentijn: „Hij was schraal van lichaam en zoo de heer Velius zegt, van een meer dan gewone lengte, bleek van verwe, mager van aangezicht en wiens oogen diep in zijn hoofd stonden. Een man van weinig woorden, zeer ingetogen, die zijn voornemen zeer wel wist te bedekken, gansch voor geen uiterlijke pracht.... van de goeden bemind, van de quaden gevreest......"

Bij het portret van Cornelis Speelman, vinden wij het volgende: „Hij was van de langste niet, maar wat geset, rond en frisch van wesen, scherp en redelijk kloek van neus, loens van gesicht, hebbende fraai grijsachtig gekruld hair met lange vlammen...."

Van Outhoorn krijgt het volgende bijschrift: „Hij was toen van een matige gestalte, redelijk lijvig, vrij snel van gang, rustig en gezond, grijs en lang van hair, kloek van wesen en van een seer minnelijken omgang met een ieder...."

Dit is wel een belangrijke steun voor de juistheid der gevolgtrekkingen die we tot nu toe gemaakt hebben.

***

Er is zooals we hierboven gezien hebben, redelijkerwijze niet meer aan te twijfelen, dat Coen tot de groep der leptosomen behoort, wat zijn lichaamsbouw betreft. Als nu de gevolgtrekking van Kretschmer, dat de correlatie tusschen leptosoom lichaam en schizothym karakter zeer groot is, inderdaad algemeene geldigheid heeft, dan kunnen wij redelijkerwijze verwachten dat Coen's temperament behoorde tot de groep der schizothyme temperamenten.

Zeer in het algemeen geeft Kretschmer de volgende karakteristiek van de schizothyme karakters: schizothymen zijn meestal „niet gezellig, stil, terughoudend, ernstig (zonder humor), eigenaardig. Kortom dit alles te zamen zit in het begrip „autistisch", hetwelk een der bijzonderste eigenschappen van het schizothyme geheel uitmaakt; dit begrip is wel niet geheel hetzelfde als ons begrip „eenzelvigheid", maar is er toch nauw aan verwant.

Lijnrecht hiertegenover staan de eigenschappen die het cycloide temperament kenschetsen: „gezellig, goedhartig, vriendelijk en gemoedelijk".

Het behoeft na de uiteenzetting, die wij bij de bestudeering van het schema van Heymans gezien hebben, wel geen afzonderlijk betoog, om aan te toonen dat Coen in hooge mate de eigenschappen van de eerste reeks vertoonde. Hij is de stille, sombere man die teruggetrokken leeft, zijn menschen uitstekend kent zonder met hen mee te voelen, geen gevoel voor humor toont, maar bijtend sarcastisch kan zijn, groot in wil en daden, maar eenzaam. Van de rondheid en de gezelligheid die de meest prettige eigenschappen van de cycloiden vormen, bezit Coen geen spoor.

Het is wel een verdienste van Kretschmer dat hij gewezen heeft op de moeilijkheden die er zijn bij de beoordeeling van het gevoel juist bij de groep der schizothymen. Dit kan niet op enkel quantitatieve wijze bepaald worden. Het is eigenlijk binnen die groep een overgang van sterk uitgesproken overgevoeligheid op bijna alle gebieden van het zieleleven, tot de uiterste graden van ongevoeligheid voor alle dingen. Daarbij is het dan meestal zoo dat naast elkaar in een ziel gebieden voorkomen waarin een groote overgevoeligheid heerscht, terwijl daarnaast groote gebieden van het geestesleven van alle gevoel verstoken schijnen. Die eigenaardige tweespalt geeft vaak aanleiding tot de innerlijke tragediën die wij bij deze groep van menschen aantreffen.

Als wij dit bij Coen nagaan, dan kunnen wij wel zeggen dat hij slechts weinig dergelijke overgevoelige plaatsen bezat, maar er waren er. Zooals wij reeds zagen is de ware haat die hij tegen de „onzedelijkheid", of wat hij daarvoor hield, koesterde, daar een sprekend voorbeeld van. Maar zelfs buiten dit gebied van overgevoeligheid kunnen wij Coen toch nog niet rekenen tot de menschen die over de geheele linie ongevoelig zijn. Hij is niet wat men „stomp" noemt, maar „koel". Wij vinden hier [1]) „een waas van een aristocratische koelheid en afstand, een autistische beperking van het vermogen tot voelen, tot een zeer beperkten kring van uitgelezen menschen en dingen". Wij zagen reeds dat Coen eigenlijk geen persoonlijke vriendschap kent; steeds is die vriendschap gekoppeld aan het werk, steeds weer moeten wij wijzen op het zakelijke in den omgang van Coen met zijn medemenschen; de geschiedschrijvers vinden het de vermelding waard dat Beng Kong, de kapitein chinees, zijn persoonlijke vriendschap genoot.

Zelf laat Coen zich zelden over zijn medewerkers uit en als het gebeurt, dan is het niet omdat deze of gene karaktereigenschap hem bijzonder welgevallig is, maar om

[1]) De gedeelten die tusschen aanhalingsteekens staan zijn voor zoover het tegendeel niet vermeld is, vrij vertaald uit Kretschmer's boek *Körperbau und Charakter.*

hun objectieve kundigheden, bij den een zijn zeemanschap, bij den ander zijn koopmanschap, welke zijn waardeering bepalen. Als Coen er toe komt om karaktereigenschappen te vermelden, dan is het bijna steeds omdat zij zijn afkeer opwekken. Losbandigheid, onbezonnenheid, ontrouw, neiging tot den drank blijken hem te prikkelen; het zijn alle eigenschappen welke het welslagen van de taak die hij zich gesteld heeft, bemoeilijken.

Schuchterheid is Coen echter vreemd. Wel is het voortdurende wantrouwen waar hij in leeft, daar vermoedelijk het correlaat van. Het blijkt wel uit Coen's citaten dat hij zeer belezen was. Wij hebben in zijn korte biographische schets ook gezien dat hij verschillende talen kende, maar een boekenvriend in den zin van iemand die het lastige leven ontvlucht door zich in zijn boeken te verdiepen, kunnen wij hem niet noemen. Natuurvriend nog veel minder. Het is uiterst zelden dat hij over de hem omringende natuur praat. Zoo vindt hij bij zijn bezoek aan Banda, dit „zoo schoon een boomgaard als ergens", maar hij denkt weer in de eerste plaats aan de opbrengst van dat nuttig beplante land en zeker niet aan de bevrediging van het kunstgevoel dat de aanblik van zoo'n weelderigen plantengroei kan schenken.

„Alles bijeen genomen, gaat de schizothym niet op in zijn omgeving" ook dit is sprekend het geval bij Coen. Vreemd stond hij tegenover zijn meesters, vreemd tegenover zijn dienaren, vreemd tegenover de bevolking in wier midden hij leefde. Vreemd tegenover de drijfveeren der menschen, maar deze beheerschende evenals hij ook als heerscher boven de toestanden staat.

In die gevallen waar de samenstellende deelen van het karakter zoo in elkaar passen, dat zij het geheel maken tot een van groote waarde, dus daar waar die eigenschappen in gunstigen zin en verhouding gegroepeerd zijn, daar „vinden wij bij de schizothymen prachtige karakters, die in zake onpersoonlijken rechtvaardigheidszin, zakelijkheid en onbuigzame trouw aan hunne overtuiging, adel en zuiverheid van bedoeling, mede door doelbewuste taaiheid in het stre-

ven naar hun ideaal, ook de beste cyclothymen verre achter zich laten, terwijl zij door dezen overtroffen worden in natuurlijke, warme hartelijkheid voor den enkeling en het geduldig begrijpen van diens eigenaardigheden".

De bijzondere koelheid van gemoed die wij bij Coen aantreffen, en die ons in zijn karakterbeeld het vreemdst aandoet, vinden wij uitstekend geteekend bij Kretschmer, waar deze het begrip koel tegenover het begrip stomp stelt: „Koel noemen wij den mensch die over lijken wandelt zonder daarbij wat te voelen ..... koelheid is zuivere anaesthesie, waarbij de psychomotiliteit niet gestoord is, de werkzaamheid blijft bestaan .... Bij gunstige legeeringen kunnen juist de schizothyme erffactoren maatschappelijk bijzonder waardevolle plusvarianten tot stand doen komen. Juist die snijdende koelheid ten opzichte van het lot van den enkeling, samen met de evenzoo op schizoide erffactoren berustende neiging tot schematiseeren, tot principieel consequent zijn, tot strenge rechtvaardigheid kan, mits als goed in evenwicht gehouden persoonlijkheidselement, menschen vormen met onbuigzame taaiheid en staalharde energie". Is dit niet een korte, maar haast volledige schets van Coen's gevoelsleven?

Er is meer. Reeds bij het oppervlakkig beschouwen van de beeltenissen van Coen, treft het ons dat hij er eigenlijk veel meer als een krijgsman uitziet dan als een gemoedelijk koopman. Weliswaar lagen die twee beroepen in het Indië van dien tijd veel minder ver van elkaar dan thans, voor zoover het de feitelijke handelingen betreft. Men moet zich echter niet voorstellen dat de jonge man die toen naar Indië trok met evenveel genoegen den wapenrok zou dragen als het koopmanskleed. Integendeel, beide categorieën waren streng gescheiden en beschouwden eigenlijk elkaars werk als van minder waarde. Zelfs bij Coen lezen wij dat hij zijn soldaten slechts goed genoeg acht „om te gebruiken daar ze goed voor zijn". Deze gedachte schijnt welhaast in tegenspraak met 's mans uiterlijk.

Dit brengt ons weer een zin uit Kretschmer's werk in herinnering: „Een eigenaardige militaire stroefheid in uit-

drukking en beweging vindt men soms als erfelijke bijzonderheid in schizoide families, zelfs in standen waar men zulke eigenschappen volstrekt niet van wege het beroep aankweekt, of zelfs waar men er direkt afwijzend tegenover staat. Noemt men deze menschen „oprecht", dan heeft men ze ineens lichamelijk en zielkundig gekenmerkt. Het zijn vaak heerschersnaturen met sprekende taaiheid en karaktersterkte".

Men ziet dat die schijnbare tegenstelling tusschen houding en beroep waar wij zooeven op wezen, wel meer voorkomt.

Onder zijn schizothyme typen schetst Kretschmer ook een groep die hij noemt de koele heerschersnaturen. We ontleenen er enkele zinnen aan omdat ze zoo treffend passen op de figuur van Coen zooals wij die hebben leeren kennen. „Ongevoelig voor gevaar, star, koel, geboren om te bevelen, scherp omschreven en begrensde kring van belangstelling, sterk beroeps- en standsgevoel. Zeer principieel in hun meeningen, den nadruk leggend op het eergevoel. Snel en langdurig kwetsbaar gevoel van eigenwaarde..... kunnen moeilijk iets vergeten. Worden niettegenstaande een sterk gevoel voor recht en billijkheid, toch gemakkelijk stroef en partijdig. Kennen enkel entweder-oder. Zien in andersdenkenden, vooral in politieke tegenstanders, gemakkelijk een gemeenen kerel. Zijn tegenover huns gelijken correct en dienstvaardig...... Weten alles af van bevelen en bureaucratisch strengen dienst, maar kennen de individueele behandeling van den mensch niet...... De helden met schizothym temperament hebben hun welslagen meestal te danken aan de volgende hoofdtrekken van het schizothyme karakter: taaiheid en systematische consequentie, gemis aan behoeften, spartaansche strengheid en stoicijnsch weerstandsvermogen tegen buitensporige vermoeienissen; hun koelheid ten opzichte van het lot der menschen aan den eenen kant en hun verfijnd ethisch voelen aan den anderen, hun onomkoopbaar rechtvaardigheidsfanatisme....."

Wij dienen echter ook op te merken dat Coen, veel minder dan de zoogenaamde klassieke groote schizothymen, de overdreven uitingen vertoont van de trias „idealisme, fanatisme, despotisme" zooals Kretschmer die schildert. Er is

bij Coen meer harmonie tusschen zijne waarneming van de buitenwereld en het verwerken van die waarneming in zijn gedachtenwereld, den bij de extreme autisten (zelfs voor zoover deze tot de normalen behooren). En Coen wordt daar zeker niet minder „groot" door.

⁂

Werpen wij nog een blik op hetgeen in de voorgaande bladzijden vermeld is en pogen wij dan de indeeling van Coen volgens de beide systemen, van Heymans en Kretschmer, met elkaar te vergelijken [1]). Dan komen wij tot de conclusie dat van Kretschmer's groep „helden met schizothym temperament, een variante van de groep der despoten en fanatici" in hoofdzaak valt in de groep der geniale phlegmatici van Heymans.

Het is zonder meer begrijpelijk dat juist bij de geniale menschen de overeenkomst der typen die wij bij Heymans en Kretschmer geteekend vinden, het grootst is. Daarin ligt meteen een rechtvaardiging van de biographische methode van onderzoek voor de studie dezer problemen. Dat er bovendien nog een correlatie is tusschen de lichamelijke eigenschappen en de geestelijke, een correlatie welke men volgens het door Kretschmer uiteengezette systeem kan bestudeeren, maakt dergelijke vraagstukken des te aantrekkelijker.

Ik ben er mij wel van bewust dat dit werkje slechts een klein onderdeel van het geheele vraagstuk behandelt, maar elk brokstukje is naar mijn overtuiging het bewerken waard. Bovendien is het volkomen juist, wat Kretschmer bij het eind van zijn boek „Körperbau und Charakter" zegt, dat meerdere bijdragen op dit gebied niet enkel medisch en anthropologisch belang hebben, maar dat zij ook voor algemeen psychologische en voor sommige aesthetische,

[1]) Het is ongetwijfeld een aantrekkelijke taak om de gegevens, welke men uit de studie der oorspronkelijke stukken put, te onderzoeken naar aanleiding van de moderne theorieën van Freud, Adler en Jung. Hierbij speelt echter het persoonlijk inzicht van den onderzoeker een zeer groote rol, terwijl ik meen dat de waarneming en rangschikking der gegevens volgens de hier gevolgde methode grooter waarborg voor objectiviteit biedt.

literaire en historische vraagstukken nuttig kunnen zijn. Immers voor ieder onderzoeker wordt op die wijze het terrein zijner studie wel uitgebreider, maar tevens overzichtelijker, zoodat men in vele gevallen tot een schoonere synthese kan komen.

Batavia, Mei 1932.

BIJLAGE

COEN, JAN PIETERSZOON, geboren te Hoorn 8 Januari 1587, overleden te Batavia in den nacht van 20 op 21 September 1629, was de zoon van Pieter Willemsz. van Twisk. Hij werd voor den handel opgeleid en ging daartoe op zijn 13de jaar naar Rome, waar hij van 1601 tot 1607 werkzaam was op het kantoor van Justus Pescatore (De Visscher uit Oudenaerde). Hij leerde daar behalve „coopmanschap ende boekhouden" o.a. ook Latijn, Italiaansch, Fransch, Engelsch, Portugeesch en Spaansch. In 1607 keerde hij naar Holland terug en vertrok nog in hetzelfde jaar met de vloot van Verhoeff naar Indië, als onderkoopman op het schip „De Nieuw Hoorn". Van dit eerste verblijf in Indië is weinig bekend. In 1611 keerde hij op hetzelfde schip naar het vaderland terug.

12 Mei 1612 vertrok hij ten tweeden male uit Amsterdam, thans als oppercoopman en commandeur over de schepen „De Geunieerde Provintien" en „De Hope", waarmee hij 9 Februari 1613 te Bantam aankwam. Daar trof hij den G. G. Both, die naar Bantam was gekomen om een onderzoek in te stellen naar het wanbeheer van de compagniesdienaren aldaar en te Jacatra. Het hoofd van de loge te Jacatra, Abraham Theunemans, werd afgezet en door Coen met geweld uit de loge verwijderd. Nog in dezelfde maand ging Coen, evenals Both, door naar de Molukken, bezocht Amboina, Batjan, Ternate en Tidore en nam deel aan den onder Both's persoonlijke leiding staanden aanval op laatstgenoemd eiland. Eenige successen werden behaald, maar de voorgenomen verovering van het geheele eiland slaagde niet. Op de terugreis deed Coen Boeton, Grissee, en Japara aan en was 6 October weer te Bantam terug. Daar was intusschen de president Matheo Coteels, overleden, wat voor de Compagnie geen groot verlies was. Immers genoemde Coteels was „geheel onbequaem tot sulcken staet, slap in de regeringhe, genegen totten drank". Coen werd nu benoemd tot Coteels' opvolger als president van de loges te Bantam en Jacatra en tevens tot boekhouder-generaal. Both schreef bij die gelegenheid dat Coen was een persoon, seer modest van leven, sedich, van goeder aert, geen dronkaert, niet hoovaerdich, in raedt seer bequaem, int stuck van de coopmanschap ende boekhouden hem wel verstaende".

Toen 5 November 1614 Both's opvolger, Gerard Reynst, te Bantam aankwam, bracht hij uit Amsterdam Coen's benoeming mede tot „directeur-generael over alle de comptoiren van negotie in Indië.

Tegenover de wantrouwende Bantammers en de kruipende Engelschen kon Coen zich slechts met de uiterste inspanning doen gelden, de verhouding werd op den duur ondraaglijk. Daarom wilde hij het centrum van den handel overbrengen naar de reeds in 1610 gestichte loge op het naburige

Jacatra. Hij liet die loge uitbreiden en versterken en begon weldra, ondanks het protest van den vorst, met den bouw van een fort. Aanleiding daartoe was het feit, dat ook de Engelschen sedert 1615 een loge te Jacatra hadden, tegenover die der Hollanders aan den westelijken oever van de Tji-Liwoeng gelegen. Coen zag dit met leede oogen en toen Reael in 1617 uit de Molukken op West-Java aankwam, wist Coen, mede naar aanleiding van ernstige oneenigheden te Bantam, door te drijven, dat een eskader voor laatstgenoemde plaats in blokkade werd gelegd en den Engelschen de vaart op de Molukken verboden werd. Reael keerde daarop naar de Molukken terug, om ook daar de noodige maatregelen te nemen, en liet het geheele beleid op Java aan Coen over. Deze spoort nu de Bewindhebbers herhaaldelijk krachtig aan hem volk, schepen en geld te zenden: „dit doende sal alles wel gelucken; sooniet sal 't UE. berouwen. Dispereert niet, ontsiet uwe vijanden niet, daer en is ter werelt niet dat ons can hinderen noch deeren want Godt met ons is; en trect de voorgaande misslagen in geen consequentie, want daer can in Indien wat groots verrigt, ende daer connen tegelijck jaerlicx groote rijcke retouren gesonden worden".

Doch ook de Engelschen zaten niet stil: in 1617 was het kapitaal van hun compagnie belangrijk uitgebreid en in 1618 hadden zij reeds een vloot van 15 schepen voor Bantam bijeengebracht. 14 December van dat jaar begonnen zij de vijandelijkheden door het rijkgeladen compagnieschip „De Zwarte Leeuw" in beslag te nemen. Coen, die zich te Jacatra bevond, eischte onmiddellijk opheldering en teruggave; toen hij als antwoord een beleedigend schrijven ontving, deed dit den strijd losbarsten. Na een hevig zeegevecht tusschen de Engelsche vloot en 7 schepen van de Compagnie, welke strijd onbeslist bleef, moest Coen door gebrek aan kruit van een voortzetting afzien. Het bevel over de troepen te Jacatra droeg hij over aan Pieter van den Broecke en spoedde zich toen naar Ambon om versterking te halen. 4 Februari kwam hij daar en ontmoette er Reael. Ruim een half jaar te voren was uit Amsterdam al bericht ontvangen, dat Coen tot opvolger van Reael was aangewezen; zijn benoeming door Bewindhebbers was in October 1617 geschied. Coen nam nu 21 Maart de hooge functie van zijn voorganger over en keerde weldra met een vloot van 18 schepen naar Jacatra terug, waar hij 28 Mei aankwam. De Engelschen, die intusschen oneenigheid met de Bantammers hadden gekregen, waren kort te voren vertrokken. Twee dagen na zijn aankomst deed Coen een aanval op de stad, die met weinig moeite genomen werd. Acht dagen later bevond de vloot zich al voor Bantam, welks rijksbestuurder Rana Mangala aan Coen's eisch voldeed, om al de gevangen Nederlanders binnen 24 uur uit te leveren. Terwijl nu een eskader van 6 schepen de verspreide Engelsche vloot achterna ging en in den loop van het jaar menig succes wist te behalen, legde Coen op de puinhoopen van Jacatra de grondslagen van een nieuwe stad, die het centrum van 's Compagnie's macht zou worden. „Het fundament van de soo lange gewenste rendez-

vous is nu geleyt". Coen wilde de stad „Nieuw Hoorn" noemen, maar de Bewindhebbers bepaalden dat zij Batavia zou heeten.

27 Maart 1620 werd bericht ontvangen dat in 1619 tusschen de Engelsche en de Nederlandsche Companies een tractaat was gesloten; zoowel voor de handels- als de krijgszaken was een stelsel van samenwerking aangenomen. Coen was hierover ten zeerste ontstemd, ja verontwaardigd. „Heeft het U. E. aan goede advysen gebroocken? . . . . Grooten danck zijn zij U. E. schuldich, want hadden haerselven met recht uut Indiën geholpen, ende de heeren hebben hun daer weder middenin geseth . . . Maer U. E. zijn onder correctie al te haestich geweest. Ende waeromme d'Engelsen een derde van de nagelen, noten ende foelye vergunt is, connen niet wel begrijpen. Niet een sandeken van 't strandt hadden zij in de Moluccos, Amboyna noch Banda te prentenderen".

In hetzelfde schrijven, waarin hij op bovenstaande wijze zijn misnoegen uitspreekt, deelt hij ten slotte mede, „dat niet gesint ben langer dan toecomende jaer 1621 te continueren ende vastelyck voorgenomen hebben alsdan met Godes hulpe nae 't vaderlant te keeren".

Coen voerde intusschen het gesloten contract uit, maar ging jegens de Engelschen geen duimbreed verder dan voorgeschreven was. Zoo stond hij hun niet toe, rondom hun nederzetting te Jacatra een palissade te bouwen en eischte, dat zij zich aan de hollandsche rechtspraak zouden onderwerpen. Ook van de zijde der Engelschen geschiedde de samenwerking niet van harte, in de Banda-groep werkten zij de Compagnie ernstig tegen. In verband hiermede verliet Coen 21 Januari 1621 de reede van Batavia met een vloot van 12 wel uitgeruste schepen. Zijn doel was de Bandaneezen voorgoed ten onder te brengen, zoodat alle verzet tegen het nakomen der leveringscontracten en alle handel met de Engelschen op Poeloe Run uit zou zijn. Op uiterst onmeedoogende wijze heeft Coen dit plan ten uitvoer gebracht. Lontoor werd na een hardnekkigen strijd onderworpen, waarna de andere eilanden zich overgaven. De hardste voorwaarde was wel dat de geheele bevolking naar elders moest worden overgebracht. De uitvoering van dezen maatregel door den gouverneur van Banda, Sonck, geschiedde buitengewoon tactloos en op vermoeden van verraad werden alle huizen verbrand, de meerderheid der bevolking neergesabeld, 45 opperhoofden na pijniging ter dood gebracht en een kleine 1000 overlevenden van dit eertijds 15000 zielen tellende volk naar Batavia overgebracht. Slechts weinigen waren ontsnapt naar Ceram en de Kei-eilanden. Het dient ten slotte erkend, dat Coen met dit voorbeeldeloos wreed optreden slechts had voldaan aan een uitdrukkelijken last van de Heeren Bewindhebbers.

Nadat hij te Batavia was teruggekeerd, duurde het nog geruimen tijd eer Coen bericht kreeg dat de Bewindhebbers zijn verzoek om ontslag hadden aanvaard. In Januari 1622 kwam een samenzwering aan het licht tegen zijn leven, door te Batavia vertoevende Bandaneezen. De acht aanvoerders werden gedood; alle overigen in de ketting geklonken.

23 Januari koos de Raad van Indië op Coen's advies, Pieter de Carpentier tot zijn opvolger; den 1sten Februari droeg Coen hem het bestuur over, om den volgenden dag als admiraal der retourvloot naar 't vaderland te vertrekken. Van 11 tot 18 Mei lag hij in de Tafelbaai en kwam 19 September behouden in 't vaderland aan. Reeds den 22sten van diezelfde maand bracht hij in een vergadering der Heeren XVII een uitvoerig verslag uit over den toestand in Indië, en ontving naast den mondelingen dank dèr Bewindhebbers een gouden keten met medaille, een vergulden degen, benevens verschillende geldelijke belooningen voor bepaalde diensten tezamen meer dan een ton gouds bedragende.

Ongeveer een jaar na zijn terugkeer bood Coen den Bewindhebbers een ontwerp reglement op den indischen handel aan, waarin hij belangrijke wijzigingen voorstelde op de tot nu toe gevolgde politiek. Zoo zou de Compagnie haar monopolie in dien zin wijzigen, dat zij zich het overvoeren der producten van Indië naar Nederland voorbehield, maar den handel en landbouw in Indië zelf op bepaalde voorwaarden en tegen betaling van patenten aan particulieren toestond. In verband hiermede stelde Coen een uitgebreide kolonisatie van Europeanen in Indië voor. Bewindhebbers namen dit voorstel in beginsel aan, doch zij hebben het nimmer uitgevoerd. In hetzelfde jaar richtten zij het verzoek tot Coen, die inmiddels zelf zitting in hun college had gekregen, om het gouverneur-generaalschap op zich te nemen, waartoe deze zich bereid verklaarde.

De verhouding met de Engelschen was er in dien tijd niet beter op geworden en toen de „Ambonsche moord" in Europa bekend werd, ging er in Engeland een storm van verontwaardiging op. De Engelschen maakten tal van Oostindiëvaarders buit en brachten enorme schade (men spreekt van 8 millioen) aan den nederlandschen handel toe. Juist Coen was bij de Engelschen het zwarte schaap en hem werd de Ambonsche „moord" verweten, hoewel hij Indië reeds verlaten had toen de samenzwering werd ontdekt. [1])

17 September 1624 diende de Engelsche gezant Carleton een protest in tegen Coen's herbenoeming tot gouverneur-generaal en 28 Februari stelde hij de Staten Generaal een aantal „objectien" tegen dezen ter hand, gevolgd door den eisch dat hij „severelijck behoorde gestraft te worden als een perturbateur van de gemeene ruste van de twee Compagnieen". Als gevolg daarop lieten de Staten Generaal Coen beloven niet zonder hun goedkeuring te zullen vertrekken. Die goedkeuring heeft Coen nooit

[1]) Op 22 Februari 1623 werd een Japanner aangehouden en daarmee het eerste bericht gekregen over de samenzwering van de Engelschen te Ambon tegen de Nederlandsche loge. Daarop volgde de arrestatie van meer dan 40 personen (Engelschen, Japanners, slaven). Na bekentenis volgde het doodvonnis, dat 9 Maart werd voltrokken. Van de 12 Engelschen werden er slechts twee gespaard en naar Batavia gezonden „ten einde de goederen der Engelsche Compagnie te bewaren". De gouverneur van de Molukken die het vonnis velde en deed uitvoeren was Herman van Speult. Later werd aan de twee overgeblevenen gratie en pardon verleend door den toenmaligen gouverneur-generaal Pieter de Carpentier. en den Raad van Indië. Zie o.a. *Tijdens de O-I Compagnie* door Dr. E. C. Godee Molsbergen, Brief LXXV. R. B.

gevraagd, en officieel wisten Hare HoogMogenden er dan ook niets van, toen hij 19 Maart incognito op de „Gallias" in geleide van 6 andere schepen naar Indië terugkeerde. 27 September van hetzelfde jaar kwam hij te Batavia aan en nam 3 dagen later het bewind van De Carpentier over.

De toestand op Java was op dat oogenblik niet gunstig; zoowel met Bantam als met Mataram stond de Compagnie op gespannen voet. De eerste staat deed in December een aanslag op Batavia, welken Coen wist te verijdelen. Ernstiger was het optreden van Mataram. Dit rijk zond in April 1628 een gezant naar Batavia, die namens zijn vorst aan Coen voorstelde ten eerste een bondgenootschap te sluiten tegen Bantam en ten tweede jaarlijks een gezantschap naar Mataram te zenden. Coen sloeg beide voorstellen af; wat het eerste betreft begreep hij maar al te goed, dat na Bantam, Batavia het zou moeten ontgelden. En inwilligen van het tweede verzoek zou den indruk vestigen alsof de Compagnie den Soenan leenhulde bewees. Weldra bleken de ware bedoelingen van Mataram: na een mislukte verrassing van de zeezijde werd Batavia 26 Augustus aan de landzijde door een talrijk Javaansch leger ingesloten. Coen liet het zuidelijk openliggend deel der stad afbranden en concentreerde zijn geheele macht op het kasteel met omgeving. De burgerij werd gewapend, de bezitting versterkt met matrozen. Nadat eenige aanvallen waren afgeslagen, deed Coen 21 October met zijn geheele macht, 2800 man, een welgeslaagden uitval, waarbij het javaansche leger verdreven werd, en de aanvoerder, Boe-Raksa sneuvelde. Twee dagen later lag echter weer een nieuwe macht van 25000 man om de stad; ook deze had geen succes en werd door ziekten en doorkomende regens 3 December gedwongen naar Mataram terug te keeren.

Onmiddellijk daarop knoopte Coen onderhandelingen met Bantam aan met dit gevolg, dat begin 1629 de vaart tusschen Bantam en Batavia werd heropend. In April daaropvolgend verscheen een gezant van Mataram, Warga genaamd, die vrede kwam aanbieden en namens zijn vorst vergiffenis vroeg. Coen vertrouwde deze „humble besendinghe" niet erg en weldra bleek, dat Warga op verschillende kustplaatsen buitengewoon groote hoeveelheden rijst had opgeslagen. Men kwam er achter dat deze victualie bestemd was voor een nieuw Mataramsch leger. Warga, op de pijnbank gelegd, bekende als verspieder te zijn gekomen. Coen liet de voorraden zooveel mogelijk vernielen, maar toch zette Mataram door. 21 Augustus 1629 kwam de voorhoede voor Batavia aan en weldra was een leger van naar schatting 100.000 man om de stad gelegerd. Door gebrek aan levensmiddelen moest ook dit leger spoedig onverrichterzake aftrekken, maar dit zou Coen niet meer beleven. Hoewel reeds sedert eenigen tijd aan eene ernstige buikziekte lijdende, had hij zich geen rust gegund; den 15den September verkende hij nog persoonlijk de versterkingen van den vijand. Bij het gemeenschappelijk avondmaal van den 20sten viel ieder zijn bleekheid op; eenige uren later deden zich ernstige choleraverschijnselen voor en nog denzelfden nacht overleed hij. 22 September had de plechtige begrafenis plaats; het lijk werd bijgezet in het stadhuis,

dat al sedert een jaar tevens als kerk dienst deed, daar tijdens het eerste beleg de kerk verbrand was. Zijn vrouw (hij was in 1625 te Amsterdam gehuwd met de 19 jarige Eva Menton) was 4 dagen voor zijn dood bevallen van een dochtertje, Coen's eenig kind, dat reeds in 1630 gestorven is. De weduwe, na 3 maanden naar het vaderland getrokken, hertrouwde in 1632 met Marinus Lowyssen, 1646 met Isaac Buys. Coen's bezit kwam aan de weeskamer te Hoorn.

Coen onderscheidde zich door groote veldheersbekwaamheden, een bijzonder organiseerend talent en een zeldzaam doorzettingsvermogen. Als hij overtuigd was van de noodzakelijkheid van een maatregel, voerde hij dien desnoods met niets ontziend geweld door. Hij was een streng geloovig Calvinist, die uiterst krachtig optrad tegen de moreele uitwassen van de toenmalige koloniale maatschappij.

Van Leven en Sterven in Balantak (Oostarm van Celebes)

door

Dr. ALB. C. KRUYT.

Huwelijk.

De bepalingen, die de To Balantak er op nahouden ten opzichte van personen, die niet met elkaar mogen huwen in verband met den graad van bloedverwantschap waarin ze tot elkaar staan, zijn dezelfde als die welke men bij andere stammen in Midden-Celebes aantreft: alleen lieden van dezelfde generatie mogen met elkaar trouwen, daaronder begrepen volle neef en nicht, hetzij ze kinderen van broers, van zusters of van broer en zuster zijn. Met de zuster van zijn schoonbroer te huwen is geoorloofd; zoo kunnen ook twee broers met twee zusters huwen. Het was echter niet geoorloofd om met twee zusters samen te leven in dubbelhuwelijk. Dit werd als een soort bloedschande beschouwd. Had iemand zich aan zoo iets schuldig gemaakt, dan werd hij in den ouden tijd door zijn dorpsgenooten afgeranseld, en al zijn have werd hem ontnomen (*baoebe*). Zoo iemand was een *tobangkas*, een persoon, aan wien zijn goederen waren ontnomen. Na zulk een afstraffing liet men hem met vrede, wanneer hij zijn leven als te voren met de beide zusters wilde voortzetten.

Bloedschande heet *sele*. Wanneer deze in den ergsten graad bedreven werd (ouder en kind, broer en zuster), dan werden de schuldigen in een groote fuik (*boeboe*) van rotan gedaan en in zee geworpen; hun bloed mocht niet op de aarde gestort worden. Het bedrijven van bloedschande veroorzaakt natuurrampen, *molioe*: er ontstaan wolkbreuken, waardoor het land onder water wordt gezet;

er komen scheuren in den grond, er hebben geweldige aardstortingen plaats.

Dit gebeurde ook in den tijd toen er pas menschen op de aarde waren. Toen kon het wel niet anders dan dat broer en zuster met elkaar huwden. Toen de aarde ten gevolge van deze bloedschendige verbinding vaneen scheurde, waren de oerouders van het menschengeslacht zeer verschrikt. Toen kwam een oude vrouw uit het binnenste der aarde naar boven; dit was Kele „vrouw", de godin van onzen aardbol, en ze deelde aan de ontstelde menschenkinderen mede, dat ze een varken moesten slachten, en dit in de aardspleet stoppen. Nadat ze dit gedaan hadden, hield de hevige regen op, en sloot zich de scheur. Door deze ervaring geleerd, wist men hoe te handelen, als er weer eens bloedschande werd bedreven. Regent het aanhoudend en hevig, en splijt de aarde, dan roept de priester den hemelheer, Pilogot mola, die in de zon woont, aan, en vraagt hem om de ramp af te wenden. Een varken wordt erbij aan hem geofferd. Zóó wordt ook gedaan, wanneer iemand ziek geworden is door de kwade werking van door anderen bedreven bloedschande, iets dat door den priester wordt geconstateerd.

Wanneer oom en nicht, of tante en neef het met elkaar hielden, werden ze niet dadelijk gedood, maar ze werden van elkaar verwijderd: de man werd naar een ander dorp gebracht, en de vrouw trok bij een familielid in, dat ver daar vandaan verwijderd woonde. Zochten de twee elkaar dan toch weer op, dan werd eertijds het doodvonnis over hen geveld.

Behoorden man en vrouw weliswaar tot verschillende generatie, maar waren ze niet nauw aan elkaar verwant, dan kon het huwelijk plaats hebben, wanneer dit verzoend werd. De plechtigheid waarbij dit gebeurde, draagt den naam van *monsimpoet gogorong* „de keel beschermen". Men gelooft namelijk, dat Pilogot mola die bloedschande straft, de schuldigen de keel afsnijdt, of anders de kinderen, die het incestueuze paar voortbrengt; in elk geval brengt Pilogot mola op de eene of andere wijze rampen over de

schuldigen. Bij zoo'n gelegenheid doet niet een priester dienst, maar het Hoofd, de *tonggol*. Aan dezen brengen de familieleden van de schuldigen 1 hoen, 2 kleine manden (*bobosekon*) met gepelde rijst, en een lap katoen. Dan roept de *tonggol* Pilogot mola aan, en verzoekt hem het hier aangebodene aan te willen nemen als zoenoffer voor het bedreven incest. Het aangebrachte is voor den aanroeper. De schuldigen worden met het bloed van offerdieren aangestreken.

De gewone wijze waarop een huwelijk tot stand kwam (de huwelijksadat is na den overgang van dit volkje tot het Christendom veranderd), was dat de jongeling zonder dat anderen er van wisten, elken avond in het huis van het meisje ging slapen. Hij moest oppassen, dat niemand hem daarbij te zien kreeg. Werd de verhouding door een der huisgenooten ontdekt, dan moest het huwelijk doorgaan.

Men erkent evenwel zelf, dat de regelmatige weg om tot een huwelijk te komen is, dat iemand bij de ouders van het meisje aanzoek gaat doen om de hand hunner dochter. In Balantak neemt de vader of de moeder van den jongeling deze taak op zich. Hij (zij) neemt een schelpen armband (*boeso*) met zich mede, geen sirih-pinang. Gewoonlijk vraagt degeen die het aanzoek doet om een witte kip te koopen. De ouders van het meisje antwoorden: „Of wij er een voor u te koop hebben of niet, zullen we later berichten". Wordt het aanzoek aangenomen, dan blijft de armring bij het meisje; wordt het geweigerd, dan wordt het sieraad teruggebracht. Deze ring draagt den naam van *tako'i* „waarmee men om iets komt". Het meisje wordt altijd naar haar meening over het aanzoek gevraagd. Wil zij, dan gaat het huwelijk gewoonlijk door, al is het soms niet naar den wensch der ouders. Weigert het meisje pertinent om met den huwelijkskandidaat te trouwen, dan komt er niets van. Andere door de adat voorgeschreven dingen om de verloving te bevestigen, worden niet gegeven, maar allerlei geschenken zooals eetwaren, vooral van den jachtbuit en de vischvangst worden tusschen de beide gezinnen gewisseld.

Nu en dan werd het meisje geschaakt, *mampamarerekon*. Dit gebeurde als zij haar zinnen op den jongeling had gezet, en haar ouders zich tegen de verbintenis bleven verzetten. De jongeling verborg het meisje op een plek ver van haar woning. Want als haar vader of haar broers het paar kort na de schaking vonden, werd het jongemensch afgeranseld, en het meisje werd weer meegenomen naar huis. Waren er echter een of twee maanden over het gebeurde heengegaan, en keerde het paar dan deemoedig terug, dan werd het steeds in genade aangenomen, omdat er toch niets meer aan de zaak te veranderen was.

Wanneer het meisje ten huwelijk gevraagd wordt in den tijd dat de rijst te velde staat, wacht men met de voltrekking ervan tot na afloop van het rijstjaar, opdat de man bij het aanleggen van de nieuwe akkers, er ook een voor zich en zijn vrouw kan klaarmaken. Wanneer de beide gezinnen het er onderling over eens geworden zijn, op welken dag het huwelijk zal plaats hebben, wordt hiervan aan bloedverwanten en vrienden kennis gegeven. De familieleden van het meisje komen samen in de woning van hun ouders om te helpen met koken voor het bruiloftsmaal, de verwanten van den man verzamelen zich in diens huis om deel uit te maken van den optocht, waarmede de bruigom naar zijn bruid wordt geleid. De stoet breekt altijd met donker op, tusschen 7 en 9 uur. Oudere leden van de familie gaan voorop, dan komt de bruidegom, en deze wordt weer door oudere verwanten gevolgd, waarna zich jongeren en kinderen bij hen aansluiten. Het zwaard en de speer van den bruigom worden door anderen gedragen, de bruidschat wordt in den stoet meegevoerd.

Aan de trap van de woning der bruid gekomen, staat daar iemand, die den stoet belet naar boven te gaan. Eerst als men den wachter een hakmes, een lap katoen, of iets dergelijks gegeven heeft, laat hij den weg vrij. Bovengekomen staat iemand de gasten op te wachten om hen water over de voeten te gieten. Dan zetten allen zich neer, en wordt sirih-pinang rondgediend: eerst wordt deze den bruidegom voorgezet, dan zijne moeder, en dan verder

de andere gasten zonder op rangorde te letten. De bruid is niet aanwezig; ze bevindt zich in een kamer.

Huwen heet *mensoeo*. Wanneer men op zijn gemak gepruimd heeft, wordt de bruidschat te voorschijn gebracht. Deze heet pensoeo, en hij is voor alle menschen vrijwel gelijk. Ook voor alle dochters uit hetzelfde gezin is hij gelijk; vandaar dat hierover van te voren niet behoeft te worden beraadslaagd. Eertijds bestond hij uit de volgende artikelen: 1 *lipa baranda* [1]) (een donker gekleurde kain); 1 *lipa boegis* (Boegineesche kain); 1 *saloear* (broek); 1 *bakoko* (hakmes); 1 koperen kalkbus (*papo*); 1 mes; 2 vrouwenbaadjes van zwart katoen; 2 aarden kommen (*mangko' morikoet*), en 2 groote borden (*lean*). Gewoonlijk is het Hoofd, *tonggol*, aanwezig, die den bruidschat in ontvangst neemt, en naziet of alles aanwezig is, waarna hij de goederen aan de familie overgeeft.

In een huwelijk, waarbij geen bruidschat is gegeven, zegt men, zullen alle kinderen, die daarin geboren worden, jong sterven.

Terwijl de *tonggol* den bruidschat onderzoekt, vragen familieleden van de bruid allerlei dingen aan die van den bruigom. Men heeft hierop gerekend, en aan de eischen wordt zooveel mogelijk voldaan, niet zonder eerst daarop afgedongen te hebben; dit gaat met veel rumoer en vroolijkheid gepaard. De *lipa baranda* en een der twee vrouwenbaadjes uit den bruidschat zijn speciaal voor de moeder der bruid bestemd.

Zoodra de bruidschat door den *tonggol* aan de familie der bruid is overgegeven, staat een tante van haar op en haalt het meisje uit het kamertje, waarin ze tot nu toe heeft gewacht; men laat haar plaats nemen tegenover den bruidegom. Zóó gezeten richten verscheidene oudere familieleden het woord tot hen, en geven hun allerlei vermaningen, die ze noodig hebben voor hun huwelijksleven.

---

[1]) Als *baranda* hier staat voor *balanda* „Hollandsch", dan hebben we hier weer een bewijs, dat de bewoners van Balantak de neiging hebben om van de *l* een *r* te maken, terwijl de Banggaiers van de *r* een *l* maken.

Daarna wordt de maaltijd opgediend. Hierbij zit de bruid rechts van den bruidegom; elk heeft zijn eigen mandje met rijst en toespijs vóór zich staan en eet daaruit. Dat het paar uit één mandje eet, of elkaar voedsel voert, komt hier niet voor. De maaltijd wordt gerekt tot aan het aanbreken van den morgen. Er wordt bij deze gelegenheid niet gedanst, gezongen of gespeeld. Bij het aanbreken van den dag keeren de gasten naar huis terug, maar de ouders van den bruidegom blijven meestal nog een paar dagen in het huis hunner schoondochter.

Gedurende drie dagen na de voltrekking van het huwelijk mogen man noch vrouw zich ver van huis verwijderen; ze gaan alleen uit huis om hun gevoeg te doen en te baden. Men zegt, dat ze dit voorschrift in acht moeten nemen, opdat geen mier of een ander insekt hen zal bijten of steken: zoo iets zou *doso*, onheilaanbrengend zijn; ze zouden dan ziek worden, of eenig ongeval zou hun overkomen.

Men vertelde mij, dat er in Mantok vrij veel ongehuwde mannen en vrouwen zijn; wat de reden daarvan is, wist men niet te zeggen. Het kwam ook voor, dat mannen zich als vrouwen kleeden, en zich als vrouw aanstellen. Zulke menschen noemt men *salabai*. Er waren onder zulke lieden, die priester werden, anderen echter niet.

Gewoonte is, dat de man een jaar of drie bij zijn vrouw blijft inwonen, en gedurende dien tijd zijne schoonouders dient. Eerst na verloop van dezen tijd wordt hun toegestaan zich een eigen woning te bouwen. De man moet zijn schoonouders altijd eerbied betoonen; hij mag niet weigeren aan eenigen opdracht van hen te voldoen; hij mag hun eetgerei niet gebruiken, niet op hun slaapplaats komen, hun namen niet noemen. Als hij zich onbehoorlijk tegenover hen gedraagt, zal hij ziekelijk worden: zijn buik zal opzetten en hard worden, en zijn gelaat zal gelig zijn; dit is alles het gevolg van den vloek die over hem zou komen; men noemt dit *maboentoes* of *mabeeng*. Als men vermoedt, dat de schoonzoon getroffen is door zoo'n vloek ten gevolge van veronachtzaming zijner schoonouders, een misdaad waarvan hij zich gewoonlijk niet bewust is, dan wascht de

schoonvader zijn elleboog en zijn knie in een kom met water, en van dit water laat men den schoonzoon drinken; hij mag echter niet weten wat hij drinkt.

Slaat de man zijn vrouw, of doet hij haar op andere wijze te kort, dan wordt hij beboet (*looetang*).

3 of 4 weken na de sluiting van het huwelijk geleidt de man zijn vrouw naar zijn ouderlijk huis om een bezoek aan zijn ouders te brengen. Dit noemt men *mongoelikon loeoes* „het doen teruggaan van het spoor in het gras". Als men namelijk langs de paden in den ouden tijd door het hooge gras ging, gaf men dit door wrijving met het lichaam een schuinen stand in de richting, waarheen men was gegaan; dit spoor door het gras heet *loeoes*. Als men nu langs hetzelfde pad terugkeerde, drong men het gras in een schuinen stand, tegenovergesteld aan dien van toen men ging: het spoor in het gras wordt dan terug, den anderen kant uit, gebracht. Waarom dit bezoek van het echtpaar aan de ouderlijke woning van den man zoo genoemd wordt, is duidelijk. De moeder van den man schenkt haar schoondochter bij die gelegenheid 4 aarden borden en 1 lap katoen. Dit heet *mombokasi* of *mongkobelesi*.

Echtscheiding heet *powo'oli*. Als de echtscheiding van den man uitgaat, en de vrouw daartoe geen of althans geen gewettigde aanleiding heeft gegeven, moet de man, als hij voor zijn gezin een eigen woning gebouwd heeft, deze verlaten met achterlating van al zijn goed, dat hij gedurende zijn huwelijk verworven heeft; bovendien moet hij nog 30 *rear* (realen) aan boete betalen. Scheidt het paar met wederzijdsch goedvinden, dan worden de bezittingen in 2 gelijke deelen verdeeld, waarvan elk een deel krijgt. Zijn er echter kinderen, dan moet de man zijn aandeel bij de vrouw laten voor de opvoeding van de kinderen. Dreigt er echtscheiding door de gril van de vrouw, of omdat ze een afkeer van den man heeft gekregen, dan doet de *tonggol*, het Hoofd der dorpsgemeenschap, eerst al zijn best om haar tot andere gedachten te brengen. Gelukt hem dit niet, dan verlaat de vrouw het huis zonder iets van beider bezittingen mee te nemen, tenzij zij de zorg heeft voor een of meer

kinderen, en keert naar de woning van haar ouders, of van een familielid terug.

Dit gebeurt ook als de vrouw overspel gepleegd heeft (*mogora*). Slechts in enkele gevallen, als de overspeligen op heeterdaad betrapt werden, zijn ze wel eens gedood geworden. Werd de zaak door het Hoofd berecht, dan was de boete niet hoog: de overspeler en de overspelige hadden elk 15 *rear* (realen) te betalen. De overspeler mocht daarna met die vrouw huwen. De echtscheiding werd uitgesproken door den *tonggol;* hierbij verrichtte hij niet de eene of andere symbolische handeling, zooals bijvoorbeeld het doorhakken van een sirih- of pinangvrucht en derg.

Wanneer een paar dat gescheiden is, verlangt weer hereenigd te worden, kan dit zonder meer gebeuren. Gaat de wensch daartoe van den man uit, dan geeft hij aan de vrouw gewoonlijk een verzoeningsgeschenk om alle rancune uit het hart te verwijderen. Alleen in gevallen, waarbij het paar uit elkaar is gegaan onder het afleggen van de verzekering, dat ze nimmer meer tot elkaar zullen komen, en ze daartoe tot bekrachtiging van deze woorden een stuk rotan hebben doorgehakt, is noodig dat een priester deze eed vooraf krachteloos maakt, anders zou het hereenigde paar door hun eed worden „gegeten"; dit openbaart zich in de eerste plaats hierin, dat de kinderen uit dit huwelijk geboren, jong sterven.

Als de man sterft, en hij laat geen kinderen na, dan komt de helft zijner bezittingen aan de weduwe en de andere helft nemen familieleden van den overledene. Sterft de vrouw zonder kinderen na te laten, dan heeft hetzelfde plaats: de weduwnaar ontvangt de helft van het gemeenschappelijk bezit, en de familie der vrouw krijgt de andere helft. Zijn er kinderen, dan komt alles aan dezen, waarbij zoons en dochters een gelijk aandeel ontvangen.

Zwangerschap en Geboorte.

Verhalen, waarin verteld wordt, dat een vrouw zwanger gemaakt is door een geest of door eenig dier, of verhalen, dat een vrouw bevalt van een dier, of wel dat een beest

een mensch voortbrengt, heb ik met een enkele uitzondering onder de bewoners van Balantak niet gevonden. Eenmaal is er namelijk sprake van een vrouw, die van een tweeling beviel, waarvan één een eekhoorn was. De vader van dezen tweeling was de groote geest van den berg Tompotika.

Men vertelde mij ook van een man, die met een geestendochter huwde. In den heel ouden tijd namelijk ging een man, Kadari geheeten, elken dag op de jacht. Op een bepaalde plek onder een waringinboom vingen zijn honden altijd veel wild; de boschvarkens legden zich daar neer om te rusten, zoodat de honden ze gemakkelijk konden pakken. Eens zette de jager zich daar neer om te rusten, en toen merkte hij plotseling, dat hij op een stampblok zat, en dat de waringin een groot huis was. Men liet een trap neer, en Kadari werd uitgenoodigd boven te komen. Eerst durfde hij aan de uitnoodiging geen gehoor geven, omdat hij slechts een lendendoek aanhad. Eindelijk klom hij toch op en bleef eenige dagen in het huis van den geest (*boerake*), waar hij tenslotte een der dochters huwde.

Toen mensch en geest eenigen tijd gehuwd waren geweest, haalde de man zijn vrouw over mede te gaan naar zijn dorp. Ze stemde erin toe onder belofte, dat de man haar 1 geit zou geven. Het paar kreeg drie kinderen: het eerste was een eekhoorn (*do'oe*), de beide anderen waren menschen. De eekhoorn was even verstandig als een mensch; hij ging mee naar den akker, plukte groenten, en deed allerlei werkjes. De moeder begon tenslotte te sukkelen, omdat de man zijn belofte haar een geit te geven, niet gehouden had. Eindelijk stierf ze, en toen de man het lijk wilde begraven, was het verdwenen. Tegelijk met zijn moeder verdween de eekhoorn, en later waren ook de beide andere kinderen niet meer te vinden.

De omgang tusschen jongens en meisjes was heel vrij, en het gevolg daarvan was vaak, dat een meisje buiten het huwelijk zwanger werd. Men vertelde mij dat veel gedaan werd aan het afdrijven van de vrucht door uitwendige middelen, als het persen van den buik op een liggenden boomstam, het zich laten vallen van een hoogte, het dragen van zware vrachten en dergelijke meer. Ook inwendige

middelen kende men om abortus op te wekken. Als de vrucht toch niet kon verwijderd worden, ging het meisje als ze haar ure voelde naderen, diep het bosch in, en liet het kind, als het ter wereld was gekomen, daar achter. Een buitenechtelijk kind heet *anak boele*. Ik spreek in den verleden tijd, omdat het mogelijk is, dat in deze omstandigheden een gunstige verandering is gekomen, nadat het volk tot het Christendom is overgegaan.

Men kent ook de teekenen die erop wijzen dat de vrouw zwanger is: de menstruatie (*biokon*) houdt op (als een meisje of vrouw de maanstonden heeft, behoeft ze zich voor niets in acht te nemen). Men merkt op, dat het voorkomen van de vrouw tijdens de zwangerschap verandert, haar gelaat wordt geel, ze is slaperig; personen, die anders ijverig zijn, laten den arbeid spoedig rusten; het beklimmen van hoogten brengt haar spoedig buiten adem, en dergelijke.

Zooals bij alle Indonesische volken heeft de Balantak vrouw zich in haar zwangeren staat voor allerlei in acht te nemen om te voorkomen, dat aan de vrucht langs sympathetischen weg schade zou worden toegebracht, of het terwereldbrengen van het kind zou worden bemoeielijkt. Zoo mag ze niets van de kokosnoot en geen versch vleesch eten, anders zou het kind te dik worden, en met moeite uitgedreven worden. Ze mag niets achter zich werpen, maar vóór zich of opzij, want anders zou de partus lang duren, het kind zou naar achter wijken in plaats van naar voren te dringen. Haar draagmand mag ze niet van den rug nemen door eerst den eenen schouderband, en daarna den ander af te stroopen, zooals de vrouwen gewoonlijk doen; maar ze moet hurken, zoodat de mand op den grond (vloer) komt te staan, en zij de beide banden tegelijk van de schouders kan trekken. Deed ze het op de eerste genoemde wijze, dan zou de placenta vóór komen te liggen.

Ze mag niet in de deuropening gaan zitten; ze mag haar draagmand, als ze thuisgekomen is, niet onuitgepakt laten staan, maar ze moet er den inhoud dadelijk uithalen. Al zulke dingen zouden de uitdrijving van het kind vertragen Twisten met anderen mag ze vooral niet, want ook dit

werkt langs magischen weg storend op het baringsproces. Meer begrijpelijk zijn de waarschuwingen die de zwangere ontvangt om zich niet te stooten, niet te vallen, waarop licht een ontijdige bevalling zou volgen. Voor den aanstaanden vader, zegt men, bestaan geen verboden tijdens de zwangerschap zijner vrouw.

Alleen wanneer de aanstaande moeder zich zwak en ziek voelt, wordt een priester (priesteres) gehaald om de geesten toe te spreken (*moliwaa*), en hen door het aanbieden van een offer te bewegen hulp te verleenen. Tijdens zwangerschap is men vooral bang voor de *poentianak*. Deze geest, zegt men, is de ziel van een vrouw, die in zwangeren staat gestorven is, dit heet *pate kowiwine*. Hoe de *poentianak* er uit ziet, weet men niet te zeggen; men gelooft dat zij den buik van zwangeren krabt, waardoor het kind sterft.

Bepaalde vroedvrouwen heeft men niet; maar in elk dorp wonen vrouwen, die bij tal van bevallingen hebben geholpen, en die daardoor ervaring hebben opgedaan bij de behandeling van kraamvrouw en pasgeboorne. Ze houden er allerlei middeltjes op na, die onfeilbaar werken. Zulk een vrouw wordt bij de zwangere geroepen, als de ure nabij is.

De barende zit; haar man of een familielid, man of vrouw, steunt haar in den rug; een paar anderen houden haar vast bij de handen en bij de opgetrokken knieën om haar stevigheid te geven, zoodat ze kracht kan zetten bij het uitdrijven.

Is het een zware bevalling, en duurt het lang eer het kind ter wereld komt, dan wordt de priesteres geroepen, want dan is er iets gebeurd, waardoor een geest ontstemd is geraakt, die nu het kind tegenhoudt. Verscheidene geesten, *poentianak*, *boerake*, worden dan toegesproken (*moliwaa*), en door het offeren van een hoen worden ze bewogen het kind vrij te laten. De oorzaak van de vertraagde uitdrijving kan ook zijn, dat de vrouw zich met een ander man heeft afgegeven, of dat de aanstaande vader een andere vrouw heeft benaderd. Als zij dit kwaad dan maar aan een ander bekennen, is de ban gebroken. De vrouw bekent haar zonde aan haar moeder of aan de priesteres, die het voor zich

houdt, want als haar man ervan hoorde, zou dit later tot een rechtszaak leiden.

Is het bekend, dat een vrouw in partus in onmin leeft met een dorpsgenoote, dan wordt deze gehaald, en er wordt vrede gesticht. Soms zoekt men de reden der vertraagde uitdrijving in een twist, die de aanstaande vader met zijn schoonouders heeft gehad. Dan komt een broer van den man, en snijdt een kuiken tusschen den aanstaanden vader en zijn schoonouders door. Dit heet *mamantas sagar* „de *sagar* doorsnijden"; *sagar* kan weergegeven worden met „de zwaarte van het lijden" (in dit geval van de vrouw in partus). Het bloed van het hoen wordt op het voorhoofd van beide partijen gestreken. — Ook op andere wijzen trachten de omstanders mede te werken aan een voorspoedige bevalling door bijvoorbeeld borden en manden om te keeren.

Sterft de barende dan wordt haar lijk als dat van andere overledenen behandeld, en alle doodenfeesten worden voor haar gehouden. Alleen wordt een naald in de palmen harer handen gestoken, en in elke hand legt men de helft van een oesterschelp; die twee helften mogen echter niet op elkaar passen; men meent, dat de gestorvene haar tijd zal verdoen met het zoeken naar de passende helft van de schelpen, en dat ze daardoor vergeet als *poentianak* anderen kwaad te doen. Leeft het kind dan wordt niets als plaatsvervanger voor den kleine bij het lijk van de moeder gelegd. Het kind wordt aan een vrouw gegeven, die het kan zoogen; is deze een zuster van vader of moeder, dan doet ze dit zonder aanspraak op belooning. Is zij niet nauw verwant aan dat gezin, dan krijgt ze voor haar zorg geschenken van hen „die het kind liefhebben". Heeft de kleine niet veel zorg meer noodig, dan wordt het aan den vader teruggegeven.

Aan de wijze waarop het kind ter wereld komt, wordt niet zooveel aandacht geschonken en beteekenis gehecht, als vaak bij andere Indonesische volken het geval is. Zoo komt het er niet op aan, zegt men, of het kind in hoofdligging geboren, met het aangezicht naar beneden of

opwaarts gewend ter wereld komt. Van het eerste denkt men bij veel volken op Celebes, dat het niet lang zal leven. Dat men er ook in Balantak iets ongunstigs in ziet, blijkt hieruit, dat de kleine dadelijk wordt omgekeerd, zoodat het opwaarts kijkt. — Van een kind dat in voetligging geboren wordt, zegt men *anak malaoe*, een kind dat afdaalt (bijv. de trap afgaat); er wordt geenerlei beteekenis aan gehecht — Alleen van een kind dat met den helm geboren wordt, een *anak bakodoe*, zegt men, dat het onkwetsbaar is voor speer en zwaard, en dat geen vergift, waarmee men het door middel van zwarte kunst zou willen schaden, eenigen vat op hem heeft. De helm wordt gedroogd, en daarna samen met zekere kruiden in rood en zwart katoen verpakt; dit wordt als talisman gebruikt.

Wanneer het kind bij het terwereldkomen niet dadelijk huilt, maakt men hieruit de gevolgtrekking, dat het een bedaard en kalm (niet driftig) mensch zal worden. Duurt het wat lang eer de kleine teekenen van leven geeft, dan zuigt men aan zijn neus, of men steekt een stuk foeja in brand, opdat de rook ervan het neusje zal prikkelen, en het gaat ademen.

Blijkt het kind bij de geboorte dood te zijn, dan wordt het lijkje niet begraven. Het wordt in een bak van boomschors of sagobladscheede gelegd. Op de begraafplaats wordt een kleine hut gebouwd, en aan het dak ervan wordt de bak met het lijkje opgehangen. Aan zulk een lijkje kent men groote kracht toe, omdat het van een mensch is, „die nog geen kwaad heeft gedaan". De geleidegeest (*palolo'*) van dit doodgeboren wicht wordt geacht bijzonder werkzaam te zijn. Bij een familie-offerfeest wordt bij het offeren (*mowaoewaoe*) aan de *palolo'* van een doodgeborene, als zich zoo'n geval in de familie heeft voorgedaan, een extra hoen gewijd, en men vraagt hem om de broers en zusters van den doodgeborene te beschermen. De kracht die aan zulk een lijkje wordt toegekend, tracht men ook voor slechte doeleinden aan te wenden. Het gebeurt wel, vertelde men mij, dat iemand 's nachts naar het hutje toegaat, en het lijkje van den doodgeborene beide zijden indrukt; het gaat

dan lachen, en steekt de tong uit. Dan bijt die persoon de tong af, en draagt deze voortaan steeds bij zich, samen met een steen. Deze talisman maakt den drager ervan onzichtbaar voor anderen, en hierdoor kan hij ongestoord allerlei booze streken uithalen. Men denkt hierbij vooral aan diefstal, die door hem gepleegd wordt, zonder dat iemand er iets van merkt.

Het pas geboren kind wordt niet van de placenta vrijgemaakt, voordat deze te voorschijn is gekomen. De nageboorte heet *balaki'na* „de groote", in tegenstelling met de kleinere navelstreng, die *towoeni* heet. De laatste wordt op drie plaatsen, vlak bij elkaar met de vezels van de bladeren van den wilden ananas (*paraang*), of met de vezels uit de bast van den *silao*-boom (waaruit de zachte deelen door het schrappen met een hakmes worden verwijderd) afgebonden. Dan wordt de streng doorgesneden met een bamboe splinter (*kokorot*), zoodanig dat de drie bindsels zich bevinden aan het stuk van de streng, dat aan den navel vastzit. De streng wordt op een vinger doorgesneden; deze wordt daartoe met een lapje katoen overdekt.

De placenta wordt vervolgens flink met warm water gewasschen, waarbij ze met de vingers gekneed wordt. Is ze goed schoon, dan legt men haar in een kleine *basoeng*, een draagmand, die van de bladscheede van den sagopalm is gemaakt. Onder in de mand is een dikke laag asch gelegd, waarop de placenta wordt gebed, en vervolgens weer met asch wordt overdekt. Zoo verpakt wordt ze opgehangen aan een stijl van het huis dicht bij het vuur, waaraan de kraamvrouw zich warmt. Daar blijft ze hangen. Is het huis vervallen, en verhuist men naar een nieuwe woning, dan wordt de placenta in de oude achtergelaten. De geest der nageboorte, de *palolo'*, „geleider", beschermt het kind, en zijn broers en zusters; deze geest trekt mede naar het nieuwe huis.

Op mijn vraag of men liever zoons dan dochters had, werd steeds geantwoord, dat men vooral dochters begeert, omdat men door haar werkkrachten krijgt voor den tuinarbeid, terwijl de zoons allen uit huis gaan, als ze in het

huwelijk treden. Krijgt een echtpaar altijd zoons, dan moet de priester zich in verbinding stellen met de goden, die hij toespreekt (*moliwaa*), waarbij hij hun belooft een offerfeest te zullen vieren, als het volgende kind een dochter is.

Albino's schijnen nooit in Balantak te zijn voorgekomen. Men ziet niet graag, dat een kind een sterke gelijkenis vertoont met een der ouders; men zegt dan, dat het zich zooveel van de levenskracht van vader of van moeder heeft toegeëigend, dat deze weldra moet sterven. Het eenige wat men hiertegen weet te doen is weer de hulp der goden in te roepen door hen toe te spreken (*moliwaa*) en te offeren (*mowaoewaoe*) om het dreigende gevaar af te wenden.

Tweelingen (*rapi*) werden in Balantak nooit met vreugde begroet. Men ziet er iets onheilspellends in, vooral als het kinderen van verschillend geslacht zijn; men zegt, dat Pilogot mola, de Hemelheer, de beide kinderen al in den moederschoot heeft doen paren, en dit zou zeker een natuurramp, *molioe*, uitlokken. Een van de twee kinderen wordt dan bij een ander ter opvoeding gegeven. Dit pleegkind mag later niet met zijn pleegzuster of pleegbroer trouwen. In den ouden tijd werd een van de twee dadelijk na de geboorte door de moeder gedood; ze drukte met de knie op het wicht, zoodat het stikte.

Een kinderlooze vrouw heet *kamba*. De reden van onvruchtbaarheid kan zijn, dat de Hemelheer, Pilogot mola, dit zoo beslist heeft; maar het kan ook een gevolg zijn van een overtreding tegen de adat, waardoor kinderloosheid dus een straf is. Meermalen ook geeft het orakel te kennen, dat er bij het sluiten van het huwelijk eene of andere adat verwaarloosd is, waardoor het echtpaar kinderloos blijft. Dan worden man en vrouw nog eens overgetrouwd onder pijnlijke waarneming van alle mogelijke gebruiken.

Het pasgeboren kind wordt gewasschen en in lappen gewikkeld op den vloer gelegd. Gedurende de eerste drie dagen wordt het door een buurvrouw gezoogd, en daarna geeft men het al een stukje rijpe pisang. Ook op de mand, waarin de placenta geborgen is, wordt een stukje pisang gelegd. Dan wordt ook al spoedig een priesteres geroepen,

die den geleide geest *(palolo')* van den kleine toespreekt, hem een hoen offert en hem verzoekt, goed voor het kind te zorgen. Bij deze gelegenheid wordt de kleine ook naar beneden gebracht. Op het erf is een steen neergelegd, waaromheen levenskrachtige planten in den grond zijn gestoken: *pokoloemba, berengketan, walanse.* De priesteres of de grootmoeder, die de kleine draagt, telt van 1 — 9, dan van 1 — 6, en tenslotte van 1 — 3, en drukt dan het voetje op den steen, waarbij ze den jongen wereldburger veel voorspoed en een lang leven toewenscht. Daarna wordt hij weer in huis gebracht. Een feest wordt hiervan niet gemaakt.

Eerst wanneer het kind ongeveer een maand oud is, wordt het in de wieg gelegd. Deze heet *kobatan* (Bare'e; *kôbati*). Ze is van denzelfden vorm als in Poso; ze is van hout gemaakt. Is de wieg gemaakt van sagobladstelen (*koembal*), dan draagt ze den naam van *bokasan.* De veerkrachtige lat, waaraan de wieg op en neer wordt bewogen, heet *oendangan.* Bij het vervaardigen van een wieg worden geen voorschriften in acht genomen.

De kraamvrouw wordt, wanneer het kind en de nageboorte er goed en wel zijn, met warm water gewasschen; dit wordt in de eerste dagen telkens herhaald. De buik wordt met een doek opgebonden, opdat hij aan de dijen niet afhange. Van een dampbad, dat men maakt door gloeiend gemaakte steenen in een bak met water te dompelen, zoodat dit begint te koken, waarvan de kraamvrouw de damp tegen haar lichaam laat komen, een gewoonte die in vele streken op Midden-Celebes wordt gevolgd, weet men in Balantak niet. Wel moet de kraamvrouw zich hier bij een vuur warmen (*minsarigan*). Hiervoor is een eigen haard ingericht; de kraamvrouw ligt met den rug naar het vuur gekeerd. Blijft ze zich lang zwak voelen, dan wordt de duur van het warmen gerekt, soms tot een maand toe. Andere vrouwen maken er al na twee weken een eind aan.

Is de bevalling normaal verloopen, en voelt de kraamvrouw zich wel, dan gaat ze na twee dagen al naar beneden om wat kleeren te wasschen. Ze doet dit zonder eenigen

voorzorgsmaatregel in acht te nemen tegen booze machten. Aan de kraamvrouw is niets verboden; ze mag dadelijk koken en alles eten, waarin ze lust heeft. Vooral wordt ze telkens aangespoord om rijstepap te eten, daar dit als een uitstekend middel beschouwd wordt om zog op te wekken. Met dit doel laat men haar ook ongekookte ontbolsterde rijst kauwen. Het zoogenaamde zog „koopen" van de geesten of de zielen der afgestorvenen kent men niet. Als de opgezette borst hard is, roept men wel eens den eenen of anderen jongen, die toevallig voorbijkomt, en die nog geen vrouw bekend heeft, en deze laat men met gekromden vinger zesmaal kalk op de pijnlijke borst drukken, waarbij van 1 tot 6 geteld wordt. Kan de moeder haar kind niet zelf zoogen, dan laat men dit een andere vrouw doen; deze geeft men gedurende den tijd, dat ze den kleine helpt te eten, en aan het einde van dien tijd krijgt ze een geschenk, waarvan de grootte afhankelijk is van den welstand der betrokkenen.

Bij het eerste bezoek, dat de moeder met haar kind bij haar schoonouders maakt, geven dezen haar een paar borden ten geschenke.

Als de moeder alleen met haar kind thuis is, en ze moet zich even verwijderen, bijv. om water te halen, dan zet ze haar kalkbus naast den kleine om hem te vrijwaren tegen aanslagen van geesten.

Wanneer een kind voortdurend huilt, is dit *mambara*, onheilbrengend voor de ouders. Een hunner zal dan spoedig sterven.

Het kind.

Als de moeder met haar kleine op de uitgestrekte beenen liggende zit, bekijkt ze nauwkeurig het lichaampje van haar kind, en zoekt naar kleine vlekjes (*ela*), die al naar gelang van de plaats waar ze zich bevinden, uitwijzen, wat er later van haar kind zal worden, en wat hem in het leven te wachten staat. Bevindt zich zoo'n vlekje onder het oog, dan zal het later veel moeten huilen, d.i. hij zal veel geliefden zien sterven. Is dit vlekje op de lip, dan zal hij een

mensch worden, die veel lastert en booze woorden bezigt. Bevindt zich een *ela* in de palm of op den rug van de hand, dan zal het kind later veel voorspoed hebben, want het grijpt het geluk met de hand en houdt dit vast. Ziet de moeder echter een vlekje op de muis van den duim, dan zal hij hiermee vaak de oogen wrijven, d.i. het zal veel moeten weenen om het verlies van kinderen. Heeft het kind een *ela* midden op het voorhoofd, dan zal het een driftkop worden. Op den onderarm wil zeggen, dat het later veel kinderen zal dragen (veel kinderen zal krijgen, die blijven leven). Heeft het een in den hals, dan zal het een knap mensch worden, die goed kan spreken (bij rechtszaken zijn pleit zal winnen).

Men haast zich nimmer met het geven van een naam aan het kind. Kleine jongens, die nog geen naam hebben, of wier naam men niet kent, roept men of spreekt men aan met *tatoe*, kleine meisjes met *ili*. Gewoonlijk wordt het eene of andere familielid uitgenoodigd het kind een naam te geven; want de ouders doen dit liever niet zelf. Vader en moeder worden daarna met den naam van hun oudste kind toegesproken: tama i Sobol en tina i Sobol. Het adopteeren van kinderen, terwijl hun ouders nog leven, beweert men, komt niet voor.

Het korten der tanden (*bagisil*) bij jongens en meisjes, en de besnijdenis (*mantatak*) bij jongens, worden beide in praktijk gebracht, maar evenals bij de Posoërs hebben beide handelingen zonder de minste plechtigheid plaats. Er zijn velen, die de kunst verstaan eens anders tanden te korten; dit gebeurt met een zaag die van een oud hakmes is gemaakt. Zoodra een jongen of een meisje genoeg moed heeft om de operatie te ondergaan, gaat hij naar zoo iemand toe en laat zich „behandelen"; den volgenden dag ziet men hem dan met een misvormd gebit.

Op dergelijke wijze gaat het ook toe met de besnijdenis. Jongens volbrengen de operatie aan elkaar: de voorhuid wordt over een stukje hout getrokken, daarop wordt het scherp van een hakmes gezet, en een slag erop klieft de huid. Eenige beteekenis wordt niet meer aan deze operaties gehecht. De eenige beweegreden die er toe drijft is, dat

men niet beschaamd zal staan tegenover de kameraden, die wèl besneden en wier tanden wèl gekort zijn.

Algemeen is de gewoonte om zich brandwonden op den bovenarm toe te brengen. Dit heet *mantitil*; zoowel jongens als meisjes brengen ze aan. Men zegt, dat wie geen *titil* op de armen heeft, later in het hiernamaals geen vuur zal hebben, en ook niets zal bezitten om het te koopen. Een stukje zwam van den arenboom wordt op den bovenarm gekleefd en dan in brand gestoken, waarna men hard op en neer holt, met het doel zoowel om de zwam door den trek spoedig te doen verteeren als om hierdoor beter de pijn te kunnen verdragen.

De kinderen bootsen in hun spel na wat ze de ouders zien doen. Zoo spelen de meisjes graag „moedertje". Men is er echter huiverig van om poppen van hout te maken die een menschelijke gedaante hebben. Als „pop" worden dus allerlei voorwerpen gebruikt: een jonge spruit, de vrucht of de bloemkolf van de pisang, een maisvrucht. Ze imiteeren het koken van hun moeder, en ze weten al heel handig de „rijst" (zand), dat in schelpen of kokosnooten als pot is „gekookt", in stukjes blad te pakken. Gezamenlijk leggen jongens en meisjes akkers aan in den tijd, dat ze hun ouders dit zien doen, en over niets anders hooren praten. Jongens gaan graag op de jacht, met scherpe bamboes als speer bij zich. Als „varken" bezigen ze de vrucht van de *kolondion*, die in de wildernis groeit. Deze laten ze van een helling rollen, en dan gaan alle jongens achter het vluchtende varken aan, en trachten dit met hun speren te treffen.

Wanneer bij huiselijke feesten of bij offerplechtigheden in het dorp veel kinderen bij elkaar zijn, verzamelen de jongens zich om allerlei krachtspelen uit te voeren. Ze worstelen (*maribobot*) met elkaar, waarbij twee jongens elkaar met de armen omvatten, en de een den ander op den grond tracht te werpen. Ook kennen ze een soort van boksen (*popoekoel-poekoel*). Anderen schoppen met het rechterbeen tegen den rechterkuit van een makker. De wreef van den voet slaat tegen de kuit van den ander; om beurten stellen

de twee hun kuit ter beschikking van den ander, en het gaat erom, wie het 't langst zal volhouden. Dit heet *paibinti*. Met de vuist op de kuit slaan kent men niet. Het *bakoerintang* is een spel met rijststampers, waarvan er twee met de uiteinden op twee dwarshouten liggen. Twee mannen hurken elk aan deze uiteinden, en houden er elk een in de hand. In een vasten maat worden de stampers tweemaal op de dwarsliggers geslagen, en dan eens tegen elkaar. Een derde persoon danst dwars over die stampers heen, waarbij de voeten om beurten tusschen de stampers worden gezet. Dit moet gebeuren terwijl de stampers op de dwarshouten worden geslagen. Is de danser niet precies in de maat of vergist hij zich, dan slaan de stampers tegen elkaar op het oogenblik, dat zijn voet er zich tusschen bevindt.

Elkaar naloopen (*poloea-loeat*), en verstoppertje spelen (*mosape-sape*) zijn ook geliefde spelen. Wanneer de boomen op den akker zijn geveld, leggen de kinderen een plank over een liggenden boomstam, op welker beide uiteinden een gaat zitten, en zoo wippen ze op en neer; dit heet *molalantang*. Ook stelten loopen wordt veel gedaan; dit heet *patengkang*; een klos hout wordt daartoe aan een bamboe staak of stok gebonden, waarop de holte van den voet aan den binnenkant van den stelt wordt gezet. De handen houden den staak in den bovengreep vast. Een schommel maakt men zich door de beide einden van een rotan aan een boomtak of een balk onder het huis vast te binden, en daarop gezeten heen en weer te schommelen (*mengkakajode*).

Het *paidele* is een spel met stukken kokosdop of schelpen. De spelers verdeelen zich in twee partijen; de eene legt zijn stukken kokosdop of schelpen op één rij op den grond neer. De anderen leggen hun speeltuig op de wreef van den voet, en werpen het op deze wijze naar de neergelegde stukken der anderen. Als slechts één van de werpende partij een stuk van de andere raakt, wordt de heele partij geacht te hebben gewonnen. Eerst als niemand hunner de tegenpartij raakt, wordt de heele groep werpers geacht het verloren te hebben, en worden de rollen verwisseld. Soms

worden de stukken kokosdop of de schelpen niet geworpen, maar de aanvallenden loopen met gesloten oogen op de rij liggende stukken toe, en laten hun speeltuig vallen op het oogenblik, dat ze meenen boven die der anderen te zijn.

Evenals over heel Celebes is de slinger (*sasambit*) ook hier bekend. De eenvoudigste vorm is een alang-alang-blad, dat omgevouwen wordt, en aan de beide uiteinden wordt vastgehouden; in de buiging van het blad wordt een steen gelegd, die samen met het blad wordt weggeslingerd. Of het is een stuk hout, aan welks uiteinde een stuk klei wordt gekleefd, die daarna van den stok wordt afgeslingerd; zulk een voorwerp heet *pampalong*. Andere soorten van slingers, bijvoorbeeld van een gehalveerd stuk bamboe, kent men niet.

Lolontoep is de proppenschieter, een geleding van de Bambusa longinodes met een zuiger erin. Als „kogel" wordt gebruikt een stukje van de boven genoemde *kolon-dion*-vrucht; een ander stukje wordt gebruikt als bovenstuk van den zuiger, opdat geen lucht daarlangs kan ontsnappen.

Voor al de bovengenoemde spelen is geen vaste tijd. Waar de menschen het grootste deel van het jaar verspreid op de akkers wonen, bestaat er niet veel gelegenheid en aanmoediging voor de kinderen om te spelen. Ze nemen het dus waar, wanneer bij bijzondere gebeurtenissen velen hunner bijeen zijn. Alleen voor het tollen wordt de tijd opgegeven: na afloop van den oogst totdat men de nieuwe akkers gaat ontginnen. Daarbuiten mag het niet worden gedaan. De tol heet *banggolong*; hij heeft geheel denzelfden vorm als die welke in Poso in gebruik is. Hij wordt van harde houtsoorten gemaakt, als *ontilingan, roja, taoena.* Het koord wordt gedraaid van droge pisangstam of van de schors van den *waroe*-boom (Hibiscus tiliaceus). Het is dikker aan het eene eind dan aan het andere; het dikke eind wordt aan de vingers vastgemaakt. Het opzetten van den tol heet *montoeroen langgolong;* het werpen met een tol op een draaiende heet *paibiil.* Gooit de een den tol van een ander uit, terwijl de zijne door blijft draaien, dan heeft hij gewonnen; raakt hij den ander niet, dan

heeft hij „schuld" (*bageo*), zooals men zegt voor „verloren"; raakt de een den tol van den ander, en blijven beiden doordraaien, dan wordt gewacht welke van de twee het eerst doodgaat; deze is *bageo*. De eigenaar ervan legt zijn tol op den grond en de ander werpt zijn speeltuig erheen zonder dit te hebben opgewonden; mist hij, dan moet hij zijn tol opzetten, en mag de ander erop werpen.

Men kent ook nog een soort tolletje, waarmee ten allen tijde, en dan meestal in huis mag worden gespeeld, veelal alleen door kleinere kinderen. Door de vrucht van de *siloi*-boom wordt een houten of bamboe staafje gestoken, dat tusschen de palmen van de hand wordt rondgedraaid. Eenige kinderen zetten hun tolletje gelijktijdig op (*montoeroen siloi*), en wachten dan af wiens tolletje het langst blijft draaien.

Er zijn nog andere spelletjes, die uitsluitend in den rouwtijd voor een doode worden gespeeld, en die beneden zullen worden opgenoemd.

Muziekinstrumenten en Dansen.

De muziekinstrumenten waarmee men zich vermaakt, zijn dezelfde als die welke overal op Celebes gevonden worden. De *talalo* is een stemvork van bamboe, geheel als de Pososche *reeree* (zie De Bare'e sprekende Toradja's, II, 381). De *taoedo* (niet *taodo*, zooals Dr. Kaudern schrijft) lijkt veel op het voorgaande instrument, maar terwijl aan de *talalo* van onder het tusschenschot aan den bamboe gelaten is, is dit bij de *taoedo* weggenomen. De *talalo* heeft aan beide zijden een gaatje; deze openingen worden nu en dan door duim en wijsvinger gesloten, waardoor de hoogte van den toon gewijzigd wordt; het instrument wordt met de drie overige vingers vastgehouden. Bij de *taoedo* is de bamboe bij het begin der beide lippen ingesneden, opdat de armen van de vork vrijer kunnen trillen. Het handvat van de *taoedo* wordt tusschen pink en ringvinger geklemd, en het open ondereind laat men tegen de muis van de hand rusten. Terwijl men nu de armen van de vork laat trillen door ze op de muis der rechterhand te slaan, doet men den toon varieeren door de opening van de buis aan het ondereind

te openen en dicht te doen door den bamboe tegen de muis der rechterhand te drukken. Met deze beide instrumenten zijn de jongelui gewend nachtelijke serenades aan de meisjes te brengen, en daar dit niet in alle eer en deugd gebeurt, zijn deze muziekinstrumenten na den overgang tot het Christendom in een minder goeden reuk gekomen.

De *lele'o* (niet *leleo* als bij Kaudern) is een trompetje van een rijsthalm, waarin een lip is gesneden; het geluid wordt versterkt door aan het andere eind van den halm een trechter aan te brengen van opgerold palmblad; door met de vlakke hand lichtelijk op de opening van den trechter te slaan, kan men nog eenige variatie in het geluid brengen (Poso *lele'o*, Tor. II, 382).

De *tandilo* is een snaarinstrument, in Poso *doende* geheeten (Tor. II, 383). Op een kokosdop wordt een stukje hout geplant, aan welks andere eind een dwarslat is bevestigd; over deze lat is een snaar gespannen; terwijl de dop tegen den buik wordt gedrukt, tokkelt men met de vingers van de rechterhand de snaar, terwijl deze door den druk van de vingers van de linkerhand korter kan worden gemaakt.

De *poponting* bestaat uit een geleding bamboe, waaraan aan beide einden het schot is gelaten; van de bast van den bamboe zijn een paar reepen opgelicht, die door kleine stukjes hout vrij worden gehouden, zoodat ze kunnen trillen; onder deze snaren is in den bamboe een gat gesneden, zoodat de bamboe als klankbord kan dienen (in Poso heet dit instrument *tandilo*, Tor. II, 383).

De mondharp heet *ioring* (Poso *dinggoë* of *woringi*, Tor. II, 384), een reep van de buitenbast van een arentak, waarin een lip gesneden is, die aan het trillen wordt gebracht door aan een touwtje te trekken dat aan het einde van het instrument bevestigd is: het voorwerp wordt voor den geopenden mond gehouden bij wijze van klankbord; door de mondopening grooter en kleiner te maken, brengt men variatie in de tonen.

Van de hier genoemde muziekinstrumenten heeft Kaudern afbeeldingen gegeven in zijn I Celebes obygder, deel II, pl. 104, bl. 265).

Van trommen kent men twee soorten: *gandang* is de gewone trom: een uitgeholden houten cylinder, die aan beide zijden met een vel is bespannen. Deze trom wordt gebruikt bij het dansen, *omosoelen* der priesters, om daarmee het rythme aan te geven. De tweede trom is smaller, staat overeind op den grond, en is slechts aan één zijde met een vel bespannen; het geluid van deze *bobolon*, zooals zijn naam is, is veel ijler dan dat van de *gandang*; hij wordt geroffeld om het rythme aan te geven bij den krijgsdans.

Van blaasinstrumenten kent men er behalve de reeds genoemde *lele'o* nog drie: een trompet, *popoeoekon*, een bamboe buis, waarin geblazen wordt als in een trompet. Wanneer een gezant van den vorst van Banggai met een boodschap tot de onderdanen kwam, gingen lieden met zulke trompetten de bergen in, en bliezen bij tusschenpoozen erop. Wanneer de verspreid wonende bevolking deze tonen hoorde, verzamelden de mannen zich bij de woonplaats van het Hoofd om te vernemen wat er te doen was.

Het tweede blaasinstrument is de fluit, *mori-mori*: een geleding fijne bamboe, waaraan aan het eene einde het schot is gelaten; het andere einde is open. Bij het schot is een stukje vlak gesneden, en daarop is, vlak achter het schot een gaatje gebrand. Hier omheen is een bandje gelegd van palmblad; bij het blazen op deze fluit is het gat naar beneden gekeerd. Aan den bovenkant van den bamboe zijn op gelijke afstanden vier gaten gebrand, waarmee de verschillende tonen worden gemaakt.

In de derde plaats is daar nog de *klarinet*, *popiit*; deze wordt van een jonge bamboetak gemaakt, waarvan aan het eene eind de harde buitenbast is weggesneden; in deze daaronder liggende zachtere binnenbast is een tong gesneden; het deel van den bamboe, waarin deze lip is aangebracht, wordt in den mond gestoken en daarop blaast men; de *popiit* brengt slechts één toon voort, omdat er geen geluidsgaten in zijn aangebracht.

Soms maakt men ook een soort van klokkespel van fijne dunne schelpen, die in een bos bijeen worden opgehangen. Als de wind de schelpen in beweging brengt, tikken

ze tegen elkaar, en brengen hierdoor een niet onaardig klinkend geluid voort. Eenige bedoeling heeft men er niet mee; het dient alleen tot vermaak. Zoo'n klokkenspel heet *kalapendang* (Kaudern noemt het ook in bovenaangehaald boek, II, 281).

Een soort viool heet *araba* (Jav *rebab*), maar hieraan behoeft geen aandacht gewijd te worden, omdat dit instrument via Banggai naar Balantak is gekomen.

Wat de dansen met of zonder zang betreft, deze zijn geheel van godsdienstigen aard. Reidansen als het *moraego, mokajori, mokambero* enz. der Toradja's die ten allen tijd kunnen worden uitgevoerd, kennen de To Balantak niet. Het *omosoelen* is een priesterdans zonder zang, die met begeleiding van trom en gong door hen wordt uitgevoerd, wanneer ze door een geest bezield waren. Een beschrijving van dezen dans, die gelijk is aan het *osoelen* op den Banggai-archipel gaf ik in mijn opstel „De Pilogot der Banggaiers en hun priesters" (in „Mensch en Maatschappij"). Het groote publiek mocht in Balantak niet *omosoelen* wat op de Banggaische eilanden wel is toegestaan. Een variant van het *omosoelen* is het *mosoiri*, eveneens zonder zang. Behalve door priesters werd deze dans ook door vrouwen en meisjes uitgevoerd, hetzij dat ieder op zichzelf danste, of dat enkelen elkaar bij de hand vasthielden. Dit dansen gebeurde echter ook alleen bij offerplechtigheden.

De eenige reidans met zang die men in Balantak kent is het *soemawi*. Deze dans mag alleen worden uitgevoerd bij gelegenheid van een groot offerfeest, dat om de 5 tot 10 jaar tot heil van de heele dorpsgemeenschap werd gevierd. Naar den dans heet het feest ook *soemawi*. Een maand lang werd deze dans dan nacht aan nacht uitgevoerd, waarbij men zich voortbewoog over een planken vloer, die in een voor dit doel opgerichte loods was gelegd. Mannen en vrouwen (getrouwde vrouwen mogen hieraan niet meedoen) loopen in een rij naast elkaar, de vingers ineengestrengeld met die van den buurman of de buurvrouw. De passen zijn volgens de beschrijving van Dr. Kaudern heel eenvoudig: men doet twee passen met elken voet en rust bij den tweeden

op den rechtervoet. Zoo beweegt men zich voort van links naar rechts. Een man, die *lotoe* genoemd wordt, zingt voor en geeft de strofen op, die door de menigte tot in het oneindige worden herhaald.

Lijkbezorging.

Ook de To Balantak hebben de overtuiging, dat het oorspronkelijk niet de bestemming der menschen was om te sterven. Toen Pilogot mola, de Hemelheer, ook wel Toempoenta „die ons bezit", menschen gemaakt had, stierven dezen, maar hun ziel ging niet naar het doodenrijk, maar ze steeg op naar het verblijf van Pilogot mola in de lucht. Deze echter wilde de menschenkinderen niet bij zich hebben, en stuurde ze terug naar de aarde. Toen leefden de doode lichamen weer en ze bleven maar voortleven, want nu Pilogot mola hen niet toestond te sterven, wierpen de menschen oud geworden hun huid af, en leefden verjongd verder. Hierdoor echter werd het land vol menschen, en men liep elkaar in den weg. Toen kwam op een goeden dag een vogel aangevlogen, die riep: „De aarde zal vergaan, alle menschen zullen sterven, maakt dus een prauw om u te redden!" Er was echter slechts één gezin dat de woorden van den vogel geloofde; deze menschen maakten een vaartuig, en zetten er zich in. Toen de zee opkwam, werd de heele aarde overstroomd; het water kwam zóó hoog, dat de prauw het uitspansel bereikte, opgelicht door het water. Op deze wijze kwamen de opvarenden bij Pilogot mola aan. Toen kon deze wel niet anders doen, dan hun te eten geven. Hij bood hun eerst garnalen aan, maar die weigerden ze. Toen pisang; deze namen ze aan en aten die op. En dit was maar gelukkig ook, want als ze de garnalen hadden gegeten, zou het weer juist zoo zijn gegaan als te voren: de menschen zouden zijn blijven leven, zich steeds verjongende, als ze oud waren geworden, en dan zou de aarde weer vol menschen geworden zijn, en zou er opnieuw op gewelddadige wijze een eind aan den toestand moeten worden gemaakt. Nu ze pisang hadden gegeten, ging het met hen als met de pisang: wanneer

hun kinderen (de spruiten van de pisang) zijn opgegroeid, sterven de ouders.

Nadat Pilogot mola het gezin pisang gegeven had, daalde het water, en daarmede ook de prauw, tot ze strandde op den berg Pinoentoean, niet ver van het dorp Mantok. De menschen kwamen uit het vaartuig, en stichtten hier hun eerste dorp.

Het dagelijksch gebeuren ziet de bewoner van Balantak met een opmerkzaam en wantrouwend oog aan. Uit vele voorvallen trekt hij het besluit, dat er spoedig een doode moet zijn, en die doode kan hijzelf wezen. Zoo is er een kleine slang van ruim een span lengte, met rooden buik, die den naam draagt van *oele mapalian.* Dit diertje heeft de gewoonte zijn lijf tot een ring te maken als er gevaar dreigt. Als men haar op den weg ziet, is dat een slecht teeken, want iemand uit het gezin van die persoon moet dan sterven. Dooden mag men de slang niet. Soms, zegt men, is ze opeens verdwenen zonder dat men weet waarheen ze is gegaan. Om het kwaad dat uit haar verschijning zal voortkomen, te vernietigen, zet men op de plek, waar men haar gezien heeft een tabaksplant in den grond. Bovendien moet men door een kleine plechtigheid *(pepas),* het dreigende kwaad te niet doen (*mampepasi oele*); een hoen wordt daartoe geslacht om „het gif van de slang" krachteloos te maken. Heeft een gezelschap van vijf menschen het diertje gezien, dan moeten ook 5 hoenders het leven laten.

Over het algemeen is men bang voor slangen. Komt er een in een woning, dan beteekent dit, dat een der huisgenooten zal sterven; of dat het gezin een onheil zal treffen. Men mag de slang dooden, maar dit doet niets af aan het kwaad, dat uit haar verschijning moet voortkomen. Snijdt een slang den weg, terwijl men zich ergens heen begeeft, dan keert men naar huis terug. De slang, waarvan men beweert, dat ze aan elk eind van haar lijf een kop heeft, heet *oele asoe.* Voor deze slang is men in verschillende deelen van Celebes bang, maar in Balantak heeft haar verschijning geen beteekenis.

Komt een vuurvlieg *(poiri)* in huis gevlogen, dan beteekent dit op zichzelf niets; maar als ze zich op iemand neerzet, dan zal die persoon spoedig haar man of vrouw verliezen. Als zulk een insekt in het vuur vliegt, twijfelt men er niet aan, of eenig wild is in een der strikken of vallen geloopen, die men heeft opgezet. Den volgenden morgen gaat men kijken, en dan vindt men de voorspelling bevestigd.

Ziet men twee omineuze vogels, *dee* (Phoenicophaeus calyorinchus), samen op den weg vechten, dan moet men weer *pepas* om het kwaad te paralyseeren. Tal van verschijnselen zijn *mambara*, onheilaanbrengend, den dood brengend. Als men bijv. een sagoboom omhakt, waarvan alle teekenen erop wijzen, dat het merg veel meel bevat, en het blijkt dat dit niet het geval is; wanneer men fuiken of strikken heeft uitgezet, en er gaan dagen voorbij, dat men er niets in vangt; als op de jacht de honden een varken hebben omsingeld, en men snelt toe om het te dooden, maar men steekt of hakt telkens mis; dan zijn dit altemaal aanwijzingen, dat spoedig iemand uit het gezin zal sterven.

Ook het geloof, dat droomen den dood der menschen voorzeggen, is heel sterk bij deze menschen. Is men in den droom aan het strand verplaatst, en ziet men in zee een prauw varen; droomt men, dat men een sagoboom omhakt, of een varken of geit slacht; ziet men in den droom de zon of de maan ondergaan, of ziet men zich bezig met vuurblusschen, dan houdt men zich overtuigd, dat er in die woning spoedig een doode zal zijn. Dit behoeft niet degeen te zijn, die den droom heeft gehad. Men vreest, dat een zijner kinderen zal sterven, wanneer men in den droom zijn kam breekt, of een stukje uit hakmes of bijl springt, of een tand uitvalt.

Men tracht de uitwerking van zoo'n slechten droom te verhinderen door een klein offer aan de geesten (*boerake*), en aan den geleidegeest (*pololo'*) te brengen (*mangawaoewaoe*), waarbij hun hulp wordt ingeroepen om den droom niet uit te laten komen.

Maar droomen kunnen den mensch ook geruststellen door te voorzeggen, dat ze lang zullen leven. Ziet bijv. iemand zich in den droom in een kokosboom klimmen en bereikt hij den top, of bestijgt hij een berg tot op zijn kruin; ziet hij zich lange rotanlijnen sleepen, die hij juist in 't bosch gesneden heeft, of volgt hij in den droom een rivier stroomopwaarts, dan rekent hij erop een lang leven te zullen hebben.

De huisdieren worden gadegeslagen om te zien of ze geen dingen doen, die *mambara*, onheilbrengend, zijn, want het is steeds een der eigenaren der dieren, of een lid van hun gezin, dat de schadelijke uitwerking ervan moet ondervinden. Als twee hoenders op de nok van het dak paren, of een hen haar eieren uitslurpt, is dit onheilbrengend; in het laatste geval wordt de hen gedood. Opmerkelijk is, dat men handelingen van honden, waarvan overal elders op Celebes wordt gezegd, dat ze onheilbrengend zijn, in Balantak niet als zoodanig aanmerkt. Alleen wanneer een hond een langgerekt klagelijk gehuil aanheft (*mogaoeang*), zegt men dat een besmettelijke ziekte in aantocht is. Men tracht dan door wichelen (*momoelos*) te weten te komen, wat het voor ziekte is, die dreigt te komen, en wat men er tegen moet doen.

Voordat de zieke den laatsten adem heeft uitgeblazen, mag men niet weenen, want dit zou zijn dood verhaasten. De huizen bestonden vroeger uit één ruimte, die door middel van foeja of katoenen gordijnen in hokjes kon worden verdeeld. De nok werd Oost-West gelegd; aan den Noordkant was de vloer hooger gemaakt dan in het overige deel van de woning, want daar waren de slaapplaatsen; aan de Zuidzijde bevond zich de haard. Men sliep dus met het hoofd naar het N. en zóó bleef ook het lijk liggen. Vroeger werd dit niet gewasschen; alleen het hoofdhaar werd met kokoswater ingewreven. De doode hield de kleeren waarin hij gestorven was, aan; daarover heen trok men hem nieuwe kleedingstukken aan. Er waren geen bepaalde personen, die zich met het afleggen belastten; deze liefdedienst wordt bewezen door familie van den gestorvene. Het aangekleede lijk wordt ingepakt in enkele lappen foeja,

waarvan de einden bij hoofd en voeten worden omgevouwen. De armen zijn langs het lijf gestrekt, en de doode ligt op den rug. Zoolang het lijk in huis ligt, wordt geen eten of sirih-pinang voor den doode neergezet.

Van oudsher werden de lijken in kisten (*pasarang*) begraven. Na den overgang tot het Christendom worden deze van planken getimmerd, maar vroeger hakte men ze uit een boomstam, zooals tegenwoordig nog een vaartuig wordt gemaakt. Bij het vellen van een boom, waaruit de kist moest worden vervaardigd, werd er alleen voor gewaakt, dat hij in zijn val niet door andere boomen of door lianen kon worden tegengehouden; gebeurde dit, dan was het een teeken, dat er spoedig weer een doode in de familie zou zijn. Als iemand een wond kreeg onder het hakken van de kist, zou deze niet eerder genezen, dan nadat hij nog eens een lijkkist had gemaakt voor een anderen doode.

Als de kist thuis is gebracht, wordt een hoen geslacht; dit draagt den naam van *pilajangi*. Van het bloed wordt wat aan de kist gestreken, en de vleugels van den vogel worden aan de kist vastgebonden. Men zegt zoo te doen, opdat geen van de huisgenooten van den pasgestorvene hem zal volgen. Wanneer het lijk in de kist wordt gelegd, plaatst men een aarden bord onder het hoofd; aan hoofden- en aan voeteneind wordt een bord overeind gezet tegen den wand van de kist, zoo ook langs de beide zijden van het lichaam; ook op den buik plaatst men een bord. Geen andere voorwerpen dan deze borden gaan in de kist; wat men verder meegeeft, wordt bovenop het graf gelegd.

De weduwe (*baloe*) zit rechts van het lijk, de kinderen links ervan. Weduwe en kinderen hebben het hoofdhaar ingepakt in een lap minderwaardig katoen. Bovendien draagt de weduwe over haar dagelijksch baadje heen nog een soort shawl als teeken van rouw. Een verbod voor de weduwe om rijst te eten, zooals we dit in zooveel streken van Midden Celebes vinden, kent de Balantakker niet. De weduwe mag met mannen praten, maar ze moet dit met mate doen. Van de familie van den man en van de vrouw is er één persoon, die ook de rouw aanneemt, en die zich daartoe het hoofd

met een kap bedekt (*toetoei*); ze worden ook *baloe* genoemd. Deze kap wordt door de weduwe en de rouwdragenden pas afgelegd, wanneer steenen op het graf zijn gestapeld, en de grafhut er over heen is gebouwd. Zoolang ze rouwt, moet de weduwe altijd een kind als metgezel meenemen, wanneer ze het huis even verlaat, want de *mena*, booze geesten, loeren steeds op haar.

In den ouden tijd bleef het lijk twee dagen boven de aarde staan, en werd door de in het sterfhuis verzamelde familieleden bewaakt. Om zich den tijd te korten, werden allerlei spelen gedaan. Ook na de begrafenis doet men die spelen telkens als de familie in het sterfhuis bijeen is op de herinneringsdagen, totdat het laatste doodenfeest, *batangan*, is gevierd. Na afloop hiervan mag men die spelen niet meer doen.

Hieronder moet in de eerste plaats worden genoemd: het opgeven en oplossen van raadsels (*motangki-tangki*). Eenige van deze raadsels zullen elders worden gepubliceerd. Men vermaakt zich met het spelen met maispitten: een vierkant wordt met houtskool op den vloer getrokken; aan de randen worden in een rij veel maispitten gelegd en in het midden slechts weinige. De vele pitten stellen dieren voor, die door de enkele in het midden worden opgegeten, tenzij de dieren hen die zich in 't midden bevinden, kunnen insluiten. De verklaring die men mij van de regels van het spel gaf, waren zeer verward, zoodat ik ze niet heb begrepen. Dit spel heet *mamatjan* „tijgertje spelen". Uit dezen naam en uit den aard van het spel blijkt, dat het ingevoerd is. Een ander spel met maispitten is het *pailoean*: een aantal pitten, die in de hand worden gehouden, worden opgeworpen, waarna men ze op den rug der hand opvangt. Hoe meer pitten op den rug blijven liggen, hoe meer succes.

Men kent ook een soort bikkelen, waarvan echter gezegd wordt, dat het ingevoerd is. Verder heeft men het *dingkoman*; dit zijn spelletjes met een koord, dat om handen en vingers wordt gewonden, en vastgeknoopt, doch op zoo'n wijze, dat het met één ruk is los te maken.

Velen der aanwezigen nemen deel aan een zangspel, *batengke* genaamd. Er bevindt zich een groep zangers in huis, en een andere, die zich om een groot vuur op den grond heeft geschaard; deze beide groepen beantwoorden elkaars zang. Dit is het middel, zegt men, om de booze geesten (*mena*), die de ziel van den doode belagen, op een afstand te houden [1]).

Tijdens het laatste doodenfeest, het *batangan*, wordt een geleidelied voor de ziel gezongen. Dit heet *motantaie*. In dit lied worden allerlei opdrachten aan den doode gegeven. Bij deze gelegenheid is namelijk een draagmand met allerlei levensmiddelen voor den doode gereedgemaakt, die niet alleen voor hem zelf bestemd, maar ook als geschenken bedoeld zijn voor hen, die zich reeds in het zielenland bevinden. Men draagt den pasgestorvene op: Als ge moeder tegenkomt, geef haar dan dit, en ziet ge vader, geef hem dan dat uit de mand. In dit lied laat men den wachter van de doodenstad vragen, wie de pasgestorvene is, en zingende deelt men hem zijn naam mede. Het slot van het lied is, dat men den doode zegt: „Nu zijt ge in de doodenstad aangekomen, blijf er, en wij blijven voorloopig nog op aarde" [2]).

Wanneer een voorname man of vrouw was gestorven, een lid van het hoofden-(*tonggol*-) geslacht, mochten de menschen van dezelfde dorpsgemeenschap gedurende zes dagen niet naar den akker gaan, er mocht geen leven worden gemaakt, geen gong geslagen, niet geschreeuwd, enz; overdag mocht buitenshuis geen vuur worden aangemaakt. Voor een gewone doode werden deze voorschriften slechts gedurende één dag waargenomen. Zondigde iemand hiertegen (dit heet *mombongkar baloe* „de rouw omverhalen"), dan moest hij als het de rouw voor een *tonggol* gold, een geit of een varken betalen als boete. Aan koppensnellen voor een overledene heeft men nooit gedaan.

---

[1]) De doodenzang bij de To Mori en enkele clans van de Poso-toradja's heet ook *tengke*, en hiernaar is het groote doodenfeest bij hen *motengke* genoemd.

[2]) Zulke geleidezangen komen ook bij de Oost-toradjagroep voor. Zie het *djondjoawa* in de Bare'e sprekende Toradja's, III, bl. 544.

Het haar afsnijden als teeken van rouw kent men niet; wèl worden enkele van de vruchtboomen, die de overledene hebben toebehoord, omgehakt; dit heet *moratoe*. Menschen die niet nauw verwant zijn aan den doode mogen de vruchten van die omgehouwen boomen nemen.

Men is niet gewend haar en nagels van den doode te bewaren.

We moeten nu kennismaken met den priester der dooden, de *bolian na mena* „priester voor de *mena*". Zooals we al gezien hebben, zijn *mena* booze geesten, die de ziel (*santoeoe*) van den overledene belagen om deze met zich mee te nemen, zoodat ze niet in de doodenstad kan komen. Daarom moet de priester de ziel beschermen. In den tweeden nacht dat de ziel boven aarde staat, treedt hij op. Dan verzamelt hij allerlei bladeren; deze worden in stukjes gehakt, en dit alles legt hij op een hoopje op het woonerf. Wanneer dan in den morgen de kist met het lijk erin naar beneden is gebracht, laat de *bolian na mena* haar bij het hoopje bladeren neerzetten, en zegt de weduwe en de kinderen er naast plaats te nemen. Vóór elk van hen wordt een kleine portie voedsel neergelegd, maar niemand eet ervan. Deze plechtigheid heet *posikaan* „gezamenlijk eten"; het is de afscheidsmaaltijd van den doode met zijn huisgezin. De *bolian* spreekt den doode en de kinderen toe (*moliwaa*), waarbij hij te kennen geeft, dat ze elkaar nu voor 't laatst zien.

Daarna wordt de kist naar het graf gebracht. Zoowel bij het uitdragen, dat altijd uit de deuropening langs de huistrap plaats heeft, als bij den tocht naar het graf, zijn de voeten van den doode naar voren gericht. Het gebeurt wel, dat de kist zwaar aanvoelt. Dit komt dan, omdat er zich aardgeesten (*tombolo tano*) of *mena*, of ook wel de zielen van nog levende personen op hebben neergezet, die den doode willen vergezellen. De *bolian na mena* treedt dan op de kist toe, en spreekt de geesten of zielen toe (*moliwaa*) om hen te verzoeken van de kist af te gaan. Komt de stoet langs een zijpad, dat naar akkers voert, dan strooit men op den driesprong met curcuma (*songi*) geel gemaakte rijst, „opdat

de doode wete, dat hij rechtuit moet gaan, en niet zal afwijken op het pad naar den akker".

Het graf wordt eerst gegraven als de stoet op de plek is aangekomen, die daarvoor bestemd is. De *bolian na mena* trekt met zijn hakmes een sneede in de aarde om aan te geven hoe groot het graf moet worden. Dan wordt het gat gegraven. Hierbij worden geen voorschriften in acht genomen. Vroeger maakte men het gat niet dieper dan tot aan het middel. Zoodra het graf gereed is, wordt de kist er met een paar rotan lijnen in neergelaten, zonder dat de voetstappen der gravers op den bodem vooraf worden uitgewischt. Niets wordt in het graf gelegd om daarop de kist te doen rusten; de rotanlijnen laat men erin liggen. Naast de kist wordt een oud kapmes gelegd, en dan wordt het gat dichtgegooid.

In den heel ouden tijd, vertelden een paar oude lieden mij, hebben we de lijken van onze dooden niet begraven. Ze werden toen 7 dagen lang in een kist in huis bewaard. In den bodem der kist werd een gat gemaakt, waarin een bamboe buis gestoken werd, waardoor het lijkvocht afliep; in het deksel was ook een gat gemaakt, opdat de zich ontwikkelende gassen konden ontsnappen; de reten tusschen kist en deksel werden met hars dichtgemaakt. Na 7 dagen werd de kist naar den doodenakker gedragen. Daar werd een stevige paal in den grond geplant, en hieraan werd de kist een eind boven den grond vastgebonden (*nikoot*). Men keek dan verder niet meer naar den doode om: de palen rotten door, en vielen om, en de kisten, waarvan het hout intusschen ook vergaan was, braken open en de inhoud werd uitgestort. Over den heelen doodenakker lagen de beenderen verspreid.

Op mijn vraag wat de reden was, dat men in deze gewoonte verandering had gebracht, antwoordde men, dat de kinderen, wanneer ze met een lijkbezorging meeliepen, en de beenderen zagen liggen, er aardigheden van zeiden en er om lachten: „Kijk, dat is mijn grootvader!" „Zie mijn tante eens lachen!" Dit spotten maakte de ouderen zóó verlegen, dat ze overeen kwamen om voortaan de lijken

der dooden te begraven. — Dit is natuurlijk de reden niet. Dat men nog van deze wijze van lijkbezorging weet, is een bewijs, dat de verandering vermoedelijk pas vier of vijf geslachten geleden heeft plaats gehad, en de meest voor de hand liggende reden daarvoor is wel, dat dit gebeurd is onder den druk van het Banggaische vorstenbestuur.

Iets dergelijks vermeldt J. N. Vosmaer van de Tolaki boven Kandari in de dertiger jaren der vorige eeuw: „Het gebruik om de lijken, na dezelve vooraf in houten kisten gelegen te hebben, in bergkloven, met de nalatenschap van de afgestorvenen bij te zetten, schijnt hoe langer hoe meer buiten gebruik te raken; grootendeels worden de lijken gekist en daarna begraven" (*Korte Beschrijving van het ZO schiereiland van Celebes*, bl. 96). Ook voor deze verandering is geen andere reden te vinden dan de invloed, die de Mohammedaansche strandbewoners op de lieden van het binnenland uitoefenden.

Wanneer de priester den begrafenisstoet begeleidt, heeft hij gezorgd een stuk van een gedoornde liaan, *ingkoa* genaamd, bij zich te hebben. Zoodra het graf dicht is, haalt hij die liaan erover. Men denkt, dat de ziel van den overledene aan de dorens van de liaan wordt vastgehaakt. Deze wordt dan in een lap wit katoen gepakt, en aan een der kinderen van den overledene te dragen gegeven. Thuis gekomen wordt de liaan op een koperen schaal (doelang) gelegd. Bij die liaan is nu voorloopig de plaats van de weduwe. In den avond van de begrafenisdag, den derden nacht dus na het overlijden, worden twee hoenders geslacht, waarvan een maaltijd wordt bereid. De *bolian na mena* spreekt dan de booze geesten toe om hen te verhinderen de ziel van den overledene kwaad te doen. Men noemt deze plechtigheid *mangkaboeasani*, welke ten doel heeft de ziel van den doode van de levenden te scheiden. Dit is *natoloe na mian mate* „de derde (nacht) van den overledene".

Na 7 nachten, *napitoe na mian mate*, heeft weer hetzelfde plaats. Na afloop hiervan wordt de liaan in den lap katoen van de koperen schaal afgenomen en in de kleerenkist of

-mand opgeborgen, waar hij blijft tot het eigenlijk doodenfeest voor den overledene, het *batangan*, is gehouden. Het duurt soms een jaar voordat men hiertoe over kan gaan, want er is heel wat voor noodig om aan de gasten te eten te geven.

Op dit doodenfeest wordt het graf, dat men tot nu toe aan zichzelf heeft overgelaten, in orde gemaakt. De eerste dag ervan draagt den naam van *montoekas*. Dan wordt een matje gespreid bij den wand der woning op de plek, waar te voren de *doelang* met de gedoornde liaan heeft gestaan Deze wordt uit de kleerenkist te voorschijn gehaald, en weer op dezelfde wijze in de *doelang* gelegd. Boven de doelang wordt een rotan lijn gespannen, en daaraan worden allerlei kleeren en lappen katoen gehangen, waarvoor het noodige door de familieleden wordt geleend. Het „praalbed" heet *pirate'an* [1]). De weduwe en een der kinderen moeten voortdurend naast de doelang zitten, en mogen er niet vandaan zoolang de werkzaamheden aan het graf duren, dan om aan hun behoeften te voldoen. Bij alle maaltijden wordt eerst voedsel aan de schaal, waarin de liaan ligt, gegeven. De overige lieden zitten bij den maaltijd in een lange rij bij de weduwe begonnen.

Wat de werkzaamheden aan het graf betreft, men maakt eerst de hut erboven, en dan verzamelt men de steenen, die als een muur om het graf worden opgestapeld; dit laatste heet *bawatoean* „met steenen beleggen".

Is de muur gereed, dan worden een hoen en een hond geslacht. Met het bloed van het eerste strijkt de *bolian na mena* de steenen aan, opdat de muur niet om zal vallen. Dit met bloed bestrijken heet *mangarara'i* van *rara'* „bloed". Het vleesch van den hond wordt klaar gemaakt, en aan degenen, die het graf maken te eten gegeven.

Is men met alles klaar, dan maakt de priester in het sterfhuis een draagmand, *basoeng*, voor den doode in orde. In die mand worden allerlei eetwaren gedaan: rijst, mais,

---

[1]) In *pirate'an* is *rate* een woord dat over een groot deel van Celebes verspreid is, en dat „doodenziel" beteekent.

keladi, oebi, pisang, enz. Is de mand vol, dan haalt de priester haar weer leeg om haar vervolgens weer in te pakken. Dit herhaalt hij zevenmaal. Tenslotte wordt ze toegedekt met een lap wit katoen. Nu draagt de weduwe de mand op den rug naar het graf; ze wordt gevolgd door alle deelnemers aan de begrafenis. Bij het graf aangekomen wordt de inhoud der mand erop gelegd en deze wordt leeg in de grafhut gehangen. Weduwe en kinderen gebruiken iets van die voedingsmiddelen. Deze plechtigheid heet *pamakonan basoeng* „het beëindigen (van alle doodenritten) met de draagmand".

Zoolang het *batangan* nog niet is gehouden, zondert de weduwe bij elken maaltijd iets van haar eten voor den overledene af, dat zij op een bord legt, dat de plaats heeft ingenomen van de schaal met de gedoornde liaan. Bij het *pamakonan basoeng* worden op het graf gelegd: een slaapmat (*ampas*), een potlepel (*sondok*), een aarden pot (*koeren*), en een aantal van kokosblad gevlochten pakjes met rijst (*katoepat*), waarvan vele niet gevuld zijn. Bij den dakrand van de hut wordt een franje van katoen, *palangas* geheeten, om het graf heen opgehangen. Aan de eene zijde van het graf is in die franje een gat gemaakt, waarin 7 inheemsche sigaretten zijn gestoken. Ten slotte wordt een staak bij het graf in den grond geplant, waaraan een vlag wappert.

In den zeer vroegen morgen van den dag, die volgt op dien van het *pamakonan basoeng*, gaat de *bolian na mena* de liaan wegwerpen; dit heet *mamantas kololon* „het koord doorsnijden", waardoor alle gemeenschap tusschen den doode en de levenden wordt verbroken. Bij alle gelegenheden is het de *bolian na mena* die de geesten (*mena*) toespreekt om ze ervan terug te houden de ziel van den doode kwaad te doen. Hij regelt alle werkzaamheden bij de doodenfeesten. Alleen met het afleggen en het kisten van het lijk bemoeit hij zich niet. Men heeft geen geringschatting voor hem of afschuw. Het loon dat hij voor zijn bemoeienissen ontvangt is: 4 borden en 4 vadem inferieur katoen (*balasoe*), en bij alle plechtigheden krijgt hij volop te eten. Dit loon wordt hem uitbetaald na het *pamakonan basoeng*.

Wanneer iemand in den vreemde stierf en begraven werd, maakten de naaste familieleden, wanneer zij van het sterfgeval kennis hadden gekregen, een pop van pisangstam, waaraan hoofd, armen en beenen werden gesneden. Dit beeldje, dat den naam draagt van *bongkot*, werd aangekleed, in een lap katoen gewikkeld, en dan zonder kleeren begraven. Op dit grafje werd dadelijk een hut gebouwd, en een muurtje van steenen opgericht, juist zooals men gewend was te doen bij een lijk. In den derden en den zevenden nacht, nadat het popje begraven was, werd de doode herdacht, en daarmee was de zaak afgedaan.

We hebben nu nog na te gaan, wat de bewoner van Balantak omtrent het voortleven van de ziel gelooft. De ziel van den levenden mensch heet *santoeoe.* Zoolang ondersteld wordt, dat de ziel van den overledene nog niet naar het doodenrijk Oentoean „het begin" „waar hij vandaan is gekomen", is gegaan, spreekt men ook van deze nog als *santoeoe.* Men doet in deze periode, alsof de doode nog bij de levenden aanwezig is, men praat met hem, men verzorgt hem.

Na het *pamakonan basoeng,* zegt men, neemt de doode een mand met eetwaren, die de *bolian na mena* voor hem gereedgemaakt heeft, op den rug, en begeeft zich op weg naar Oentoean. Daarna spreekt men niet meer van *santoeoe*, maar is de doode *temboenoeat* geworden [1]). Op dien tocht overkomen hem eenige wederwaardigheden: hij ontmoet er een bok, die hem stooten wil, vechtende varkens, honden en handen, die hem alle den doorgang betwisten. Maar al deze dieren stelt de doode tevreden door hun iets uit zijn mand te geven; dan laten ze den weg vrij. Tenslotte bereikt hij een punt, waar vele wegen samenkomen. Daarbij zit een wachter. De doode vraagt hem te zeggen, welk van al die paden hij heeft te volgen, maar de wachter geeft hem geen antwoord. Dan biedt de doode hem wat sirih-pinang uit zijn mand aan, en dadelijk vertelt de toegesprokene hem

---

[1]) Ook bij het Saloean-volk ten Noorden van Balantak heet de ziel van levenden *santoeoe,* de „doodenziel" *teminoeat.*

welken weg hij heeft te volgen om in de doodenstad te komen. Dit herhaalt zich enkele malen, totdat hij de huizen ziet, waar zijne voorouders wonen.

Dicht bij de doodenstad echter ligt een brug over een diepen afgrond. De beide einden dezer brug worden door een wezen vastgehouden. Gaat een doode over de brug, die veel kwaad gedaan heeft, d.i. die gestolen, bloedschande en overspel gepleegd heeft, dan doen die twee wezens de brug kantelen en de afgestorvene valt in de pan met kokend water daaronder. Die pan heet *oekoeman* „bestraffing" (uit het Maleisch *hoekoem*); de brug heet *tetean nggoling-nggoling* „wentelende brug". Is de doode den afgrond gelukkig voorbij gekomen, dan komt hij in Oentoean, het Zielenland.

Hier is het leven juist als op de aarde. Men vertelt, dat de Doodenstad hoog gelegen is, en als bewijs daarvoor haalt men aan, dat velen, die op het punt staan te sterven, het zweet uitbreekt, en hijgen. Dit kan wel niet anders zijn, dan omdat ze een hoogen berg te beklimmen hebben.

De doodenziel *temboenoeat*, manifesteert zich heel zelden in een priester en als dit gebeurt is het niet om den mensch eenige hulp te verleenen in ziekte of nood. Het zijn uitsluitend zielen, die zich bezwaard voelen over het een of ander, dat niet naar hun zin is. Gewoonlijk zijn het zielen van moeders, die ongelukkig zijn, omdat haar achtergelaten kinderen niet goed behandeld worden. Ze dreigen soms haar kinderen mee te nemen naar Oentoean, en dan moet men een hoen slachten om haar te verzoenen, en haar te bewegen om van haar voornemen af te zien.

Inscriptie op een zuiltje van Papringan

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

In de maand Mei van dit jaar werd door Mr. Djojodikoeno te Jogjakarta in de desa Papringan, kĕloerahan Dĕmangan, district Koṭa Gĕḍe, afdeeling Bantoel van het gewest Jogjakarta een zuiltje gevonden waarop een inscriptie was aangebracht in negen rondgaande regels. De Bouwkundig Inspecteur van den Oudheidkundigen Dienst was zoo vriendelijk mij dit zuiltje voor eenigen tijd af te staan teneinde van de inscriptie een transscriptie en zoo mogelijk een inhoudsopgave te geven. Hetgeen in het hierondervolgende geschiedt.

Het zuiltje heeft een vierkant voetstuk en een rond, naar boven toe in diameter toenemend bovenstuk, het eerste metende ± 30 cm in het vierkant, het tweede ± 30 cm diameter; het eerste 26 cm, het tweede 42 cm hoog. Op sommige plekken is de steen zeer verweerd en vertoont hij fouten, doch over het algemeen genomen laat zich de inscriptie behoorlijk lezen.

De lezing levert verschillende bijzonderheden op, waarvan in het ondervolgende verslag wordt gedaan.

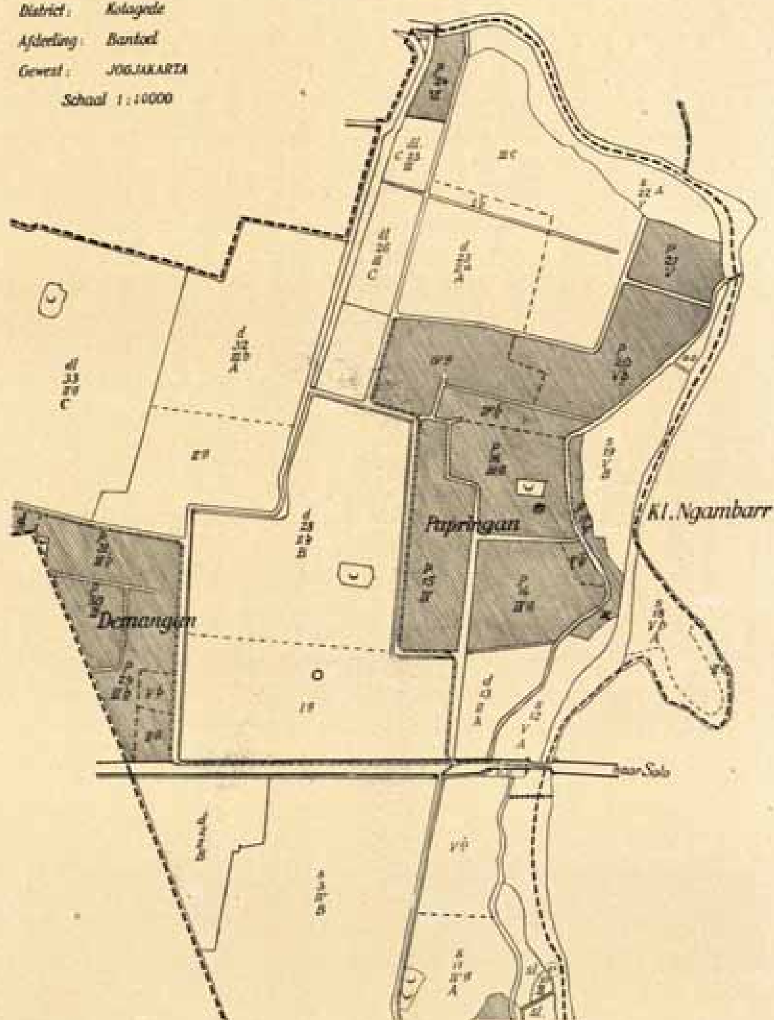
De inscriptie vangt aan met de vermelding, dat in de maand kārtika van het çaka-jaar 804 op den derden dag van de heldere maandhelft, op mawulu, pahing en maandag, de Pamgat balakas [1]), geheeten Mpu Balahāra, een vrijstift in de woeste gronden van Salimar stichtte; waartoe die sīma

---

[1]) Balakas is de naam van een landstreek, zooals blijkt uit O. J. O. XXIX en O. V. 1922: 85. Waar deze streek lag is geheel onbekend.

Dessa : *Papringan*
Kaloerahan : *Demangan*
District : *Kotagede*
Afdeeling : *Bantoel*
Gewest : *JOGJAKARTA*
Schaal 1 : 10000

OUDHEIDKUNDIGE VONDSTEN



● *Vindplaats Kubera*
× „ *tjandisteenen*
○ „ *grenspaal 804 Çaka*

diende is niet geheel duidelijk doordat hier de inscriptie een kleine lacune vertoont. Zooveel kan er misschien uit worden opgemaakt, dat zij ten goede kwam aan de rāma's van Kaṇḍang. Volgen de getuigen van deze stichting, of, wat eer mogelijk is, de opsomming van deze rāma's [1]).

De eerste bijzonderheid is wel, dat wij reeds over niet minder dan twee van dergelijke stichtingen van den Pamgat balakas Mpu Balahāra beschikken, de eene vastgelegd op een uit de omgeving van Prambanan [2]) en de andere op een uit de buurt van Nanggoelan [3]) afkomstig zuiltje. Daar de lezing van het pas gevonden zuiltje gemakkelijker en zekerder is dan die van de beide andere kunnen wij de door Brandes gelezen plaatsnaam Salima verbeteren in Salimar. Zekerheidshalve heb ik daarenboven aan Dr. Crucq verzocht de lezing van Brandes te verifieeren, met het gevolg dat deze mij kon mededeelen eveneens Salimar te moeten lezen.

De zuiltjes van Prambanan en Papringan komen voorts wat inhoud betreft vrijwel geheel met elkaar overeen; waar de overeenstemming niet volkomen is moet dit klaarblijkelijk te wijten zijn aan een foutieve lezing door Brandes tengevolge van den verweerden toestand van de inscriptie van Prambanan. Die van Nanggoelan is echter anders; hier wordt namelijk niet gesproken van de rāma's van Kaṇḍang, doch van die van Pakoe wangi.

Dit kan ons niet verwonderen, daar de zuiltjes van Prambanan en Papringan niet al te ver van elkaar zijn gevonden en dus hun inscripties op dezelfde sīma kunnen slaan, terwijl die van Nanggoelan noodwendig een andere stichting op het oog moet hebben, al is die dan ook in hetzelfde jaar gedaan.

Ik kon helaas geen desa van den naam Pakoe wangi in de omgeving van Nanggoelan vinden; in de nabijheid van de vindplaats van het zuiltje van Papringan (dat van Prambanan komt uit de collectie van den Rijksbestierder van

---

[1]) Hiervoor spreekt O. J. O. IX: IIa: 3. Rāma's zijn desa-functionarissen, die men gemeenlijk „desa-bestuur" noemt.

[2]) Uitgegeven in O. J. O. XIV.

[3]) Uitgegeven in O. J. O. XV.

Jogjakarta en dus versleept is geworden, terwijl de aanduiding „uit de buurt van Prambanan" reeds toont dat de vindplaats niet meer met zekerheid kon worden aangegeven) ligt de desa Gĕndĕng, welke naam echter wel niet uit Kaṇḍang verbasterd zal zijn. Het gaat hier in ieder geval om een landstreek, die gelegen was tusschen het tegenwoordige buitenverblijf van Z.H. den Sultan van Jogjakarta, Ambarroekma geheeten, en die stad zelve, dus in de onmiddellijke nabijheid van de laatste gelegen.

De naam van de desa Papringan komt in de Inventaris niet voor. Niettemin zijn er reeds vroeger oudheden gevonden, welke thans worden opbewaard op het erf van de Besaran der Suikerriet-onderneming Moedja-Moedjoe. Het zijn onderdeelen van een tjaṇḍi of zelfs van meerdere. [1]) Tegelijk met de vondst van de oorkonde kwamen nog twee fragmenten uit de desa Papringan voor den dag, een hoofdelooze Kuwera en een kop welke als ornament heeft gediend. De plaats van deze tjaṇḍi's kon nog door de bewoners der desa worden aangewezen, is echter aan niets meer te herkennen — waarschijnlijk is de nabij gelegen brug over de kali Gadjah wong daaraan schuld. [2])

Merkwaardig is ten slotte het feit, dat de sīma, welke blijkens de vindplaats van het zuiltje van Papringan en de waarschijnlijke vindplaats van dat van Prambanan, zich tamelijk ver moet hebben uitgestrekt (de opgave „uit de buurt van Prambanan" zal toch wel niet slaan op een vindplaats bij Papringan, dat eer „uit de buurt van Jogjakarta" zou moeten worden genoemd), gezegd wordt te zijn gesticht in de *alas* van Salimar. Op zichzelf genomen is dit

---

[1]) Deze stukken bestaan uit twee yoni's, twee zittende beeldjes, door verweering onherkenbaar, twee trap-voluten, enkele juweel-topstukken en andere fragmenten.

[2]) De rivier draagt dezen naam eigenlijk slechts ten Zuiden van den grooten postweg Jogjakarta – Prambanan. Ir. Moens opperde de veronderstelling, dat deze naam door de (vroegere) aanwezigheid van een of meer Gaṇeça's (Gadjah wong zou een omschrijving daarvan kunnen bevatten) zou zijn in het leven geroepen. Het ware wenschelijk dit eens te onderzoeken. Misschien bevinden zich onder de te Jogjakarta aanwezige Gaṇeça's enkele uit deze omgeving.

geen bewijs voor een hypothese dat in den aanvang van de 9e çaka-eeuw (882 A.D.) de vlakte van Prambanan onbebouwd terrein moet zijn geweest. Maar als wij daarbij bedenken, dat de inscriptie van Nanggoelan van dezelfde alas spreekt, dan krijgen wij den indruk als zou inderdaad in die periode de streek ten Zuiden van de Mĕrapi niet geheel bebouwd terrein zijn geweest, zooals wij toch, uitgaande van de bestaande veronderstelling omtrent de ligging van Java's hoofdstad in die buurt, zouden willen aannemen. In dit verband verwijs ik dan ook den belangstellenden lezer naar mijn opmerkingen dienaangaande in Oudheidkundige Aanteekeningen No. XXVI [1]), terwijl ik in de herinnering roep dat de naam van de plaats waar in 778 A.D. Panangkaran zijn Tārā-tempel bouwen liet, Kalasan luidt, in welken naam als ik mij niet zeer vergis wel eens een herinnering aan alas-gronden kon opgesloten liggen. Men begrijpe mij echter goed; ik stel mij niet geheel Zuid-Midden Java als een woestenij voor, waar geen desa's zouden te bekennen zijn. Hiertegen pleit reeds hetgeen de oorkonden ons omtrent het voorkomen van desa's in die streek kunnen leeren. Maar wel stel ik mij voor dat dit deel van Midden-Java slechts voor een klein gedeelte bebouwd en ontgonnen was en dat telkens stukken van de overgebleven alas-gronden tot sīma's werden gemaakt teneinde het stichten van bijzettingstempels voor de kratonbewoners te kunnen mogelijk maken.

Thans volge de transscriptie der oorkonde.

(swasti) çakawarṣātīta 804 kārtikamāsa tṛtīya çuklapakṣa mawūlū pahing somawāra tatkāla sang pamgat balakas pu balahāra manusuk sima ing alas i salimar (u)meḥhakĕn nikanang lmaḥ rāmanta i kaṇḍang. kalang si wama. gusti ngai. si patiḥ si pingul si liwiḥ. kalima ma(r)wwut. si-ithi wikil si bunu. gusti (ing) wualu si pupul. parujar si panam-

[1]) Bijdragen 89 (1932) pag. 278 vlgg.

wan si mula partaya piḍaḥ winkas si nāḍaḥ. wariga si sari. si tiruan wariga galaḥ si -nggir. hulair si wli. si rudra. tuha buru si mahi si guwai si pandol tuhalas i tangkil si --kan si pulung. si bant(a)l si wuhung. tuhalas hadian si ḍikaḥ si sampur si madyus si (w)agang tuha paḍahi si hli. mārga si hli. mapkan si awit. wahuta si agya. hulu kuwu si mujul. hu(lu) wuattan si wullak marhyang si brahmā si ran(da) si (th)ibang. si--marhyang i patahunan si jubung wihāra swami si tiruan si (twör) ||o||.

De in de oorkonde opgesomde dorps-functionarissen [1]) zijn dus de volgende: *kalang*, functie onbekend, *gusti*, idem, doch zeker geen adellijke titel of kaste-aanduiding zooals thans, *kalima*, functie onbekend doch zeker samenhangend met woorden als pangliman (Bali = assistent van een sĕdahan) enz., *parujar*, procuratiehouder, woordvoerder, ook parwuwus geheeten, *partaya*, elders pratyaya, functie onbekend, *winkas*, plaatsvervanger, *wariga*, functie onbekend, *hulair*, hulu-air, irrigatie-opziener [2]), *tuha buru*, jacht-opziener, *tuhalas*, bosch-

---

[1]) Wat de verschillende personen betreft, zoo kan nog worden opgemerkt, dat in K. O. X een zekere pu pingul, vader van astira een gusti is, een zekere pu hli, vader van tunggū, als winkas fungeert en een pu mula eveneens. Daar deze oorkonde uit 802 dateert (880 A.D.) is het lang niet onmogelijk dat wij hier dezelfde functionarissen hebben. Op deze wijze zou onze oorkonde van Papringan een aanwijzing kunnen bevatten voor de waarschijnlijke herkomst van K. O. X, welke onbekend is. Wij mogen vermoeden dat zij eveneens uit de streek van Jogjakarta en Prambanan afkomstig is. Het voorkomen van een si hali op O.J.O. XII behoeft hiermede niet in strijd te zijn.

[2]) Deze functionaris zal hebben overeengekomen met de zoogenaamde oeloe-oeloe der hedendaagsche Vorstenlanden. Ir. J. L. Moens was zoo vriendelijk mij inzage te verleenen in een bij hem berustend schrijven van 1924, behelzende een omschrijving der positie van deze oeloe-oeloe's. Aan dit schrijven ontleen ik met toestemming het volgende:

„De oeloe-oeloe desa is in de desa de vertegenwoordiger van de bezitters van bevloeide gronden. Hij is niet hierarchisch ondergeschikt aan het waterschapspersoneel. Hij ontvangt bezoldiging in grond van de desa, die daarvoor zoo mogelijk een speciaal daarvoor aangewezen loenggoeh beschikbaar stelt. De oeloe-oeloe's worden vrijgesteld van het verrichten

opziener, *tuha paḍahi*, gamĕlan-opziener, *mārga*, weg-opziener, *mapkan*, marktmeester, *wahuta*, functie onbekend, *hulu kuwu*, woning-opziener, *hulu wuattan*, brug-opziener, *marhyang*, tempel-opziener (?), *wihāra swāmi*, klooster-opziener (?) Parujar en winkas zijn wel beiden, hoewel verschillend, toch slechts degenen, die voor een bepaald soort hooge ambtenaren handelend optreden. Vaak is in de oorkonden de hooge ambtenaar eerst opgenoemd en daarna volgt dan de mededeeling dat zijn „parujar" of „winkas" die-en-die is. De mapkan komt tamelijk zelden onder de „rāmanta" voor; mij is slechts bekend O. J. O. VI: 24. Een wariga galaḥ vindt men in O. J. O. XV; wariga zou dus iets met wapenen te maken kunnen hebben. Of is het iemand die voor de wariga (magische kalender) zorgt? Een hulu kuwu vindt men in O. J. O. XII en een hulu wuattan in O. J. O. XV. De marhyang zal wel iets te maken hebben met de parhyangan, het voorouderverblijf (tjaṇḍi's enz.).

Verdere opmerkingen houd ik mij ten goede, daar voor een adaequate behandeling van deze hoogst interessante stof mij ten eenenmale de tijd ontbreekt en wij daarenboven beter doen te wachten op het door Dr. Goris te verwerken en te publiceeren materiaal.

Jogjakarta, September 1932.

van heerendiensten (besluit van den Rijksbestuurder). Van het verrichten van desa-diensten worden de oeloe-oeloe's vrijgesteld door de desa, zoo mogelijk bij de Tototjorodesa's".

Men zie voorts het belangrijke artikel van Ir. Moens in „De Waterstaats-Ingenieur" 1927 pag. 275 vlgg., in het bijzonder 281, waar gesproken wordt over de Pangoeloe banjoe, welke term samenhangt met het hulu air van onze oorkonde. Naar alle waarschijnlijkheid was (is?) de oeloe-oeloe lid van het desa-bestuur.

Een Beschreven Koperplaat uit Zuid-Kediri

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Door tusschenkomst van Ir. J. L. Moens ontving ik ter inzage een beschreven koperplaat uit Tjampoer Darat (Toeloeng Agoeng, Zuid-Kĕḍiri), afkomstig uit de verzameling van den Assistent-Wĕdana uit die plaats. Hoewel de plaat er slechts één is uit een serie, welke voor de rest verloren is gegaan of nog niet bekend, en wel de tweede daarvan, acht ik den inhoud toch van zooveel belang dat een transscriptie hier op haar plaats is. De plaat is van het gewone formaat en meet 10.5 bij 32.5 cm. breedte en lengte, terwijl de dikte 3 mm. is. Wat de plaat zelf betreft zoo komt het mij voor dat men duidelijk aan haar kan zien op welke wijze zij (en waarschijnlijk wel vele, tenminste vele oostjavaansche koperplaten) moet zijn gemaakt. Hier en daar vindt men op de plaat namelijk de sporen van het glad strijken van het was-model, waarnaar zij zou zijn gegoten en waarin de letters oorspronkelijk waren *geschreven* met een al of niet heet gemaakt naaldvormig voorwerp [1]). Eerst daarna zou van dit was-model een afgietsel zijn vervaardigd. Dit „schrijven" van de oorkonden schijnt ook het geval geweest te zijn bij enkele balische oorkonden, waarbij dit in de dunne cementlaag geschiedde, welke op de zachte parassteen was aangebracht en die het schrift voor ondergang heeft behoed in die gevallen, waarin de cementlaag intact bleef. Het lijkt mij dan ook op zijn minst genomen onvoorzichtig om te spreken van *de* in koper gegraveerde oorkonden, al

[1]) Zie *Holle*, Tabel enz. 1882 pag. 17.

acht ik de mogelijkheid niet uitgesloten dat dit in enkele gevallen juist is [1]).

Wat vertelt ons nu de inhoud van dit fragment?

Om te beginnen ontbreekt natuurlijk jaartal en koningsnaam. Tevens valt het op dat de plaat enkele storende fouten vertoont die de mogelijkheid doen overwegen of zij niet een her-uitvaardiging is uit den majapahitschen bloeitijd, zooals wij er zoovele bezitten. „Waramgajgi" voor het later goed gespelde „warggāji", „mangkana mittā" voor het later voorkomende „makanimittā" en enkele kleinere "slips of the pen" maken deze mogelijkheid groot.

Gelukkig bevat het gespaard gebleven stuk een groot gedeelte van de sambandha, eigenlijk het meest interessante dus van de oorkonde. Een en ander komt hierop neer dat de warggāji i horrĕn ('s Konings dienaren te Horrĕn?) zich bij den koning hebben beklaagd over het feit, dat zij tengevolge van hun buurschap met den suṇḍaschen vijand herhaaldelijk krijgsdiensten zouden hebben te verrichten, welke niet naar wensch zouden zijn gewaardeerd en beloond, redenen waarom zij verzoeken hunne gronden tot sīma gemaakt te mogen zien, erfelijk tot op kinderen en kindskinderen. Deze inhoud doet ons zeer betreuren dat de dateering niet bewaard is gebleven. Immers, er wordt gesproken over den suṇḍaschen vijand, wiens gebied aan het hunne grensde (IIa 6). Is de plaat nu inderdaad oorspronkelijk thuis hoorende in de streek waar zij gevonden en bewaard werd, dan zou op een gegeven oogenblik een in het toeloengagoengsche gelegen desa hebben gegrensd aan het door den suṇḍaschen vijand bezette gebied. Kan dit iets uit te staan hebben met de Pasuṇḍan uit Ayam Wuruks tijd? Dit zou wel een geheel ander beeld van de toenmalige verhoudingen opleveren dan het gebruikelijke, waarbij slechts van een min of meer vluchtige expeditie sprake was. Hopen wij dat de andere platen zich niet lang meer schuil mogen houden.

---

[1]) Naar het gevoelen van Dr. BOSCH zou dit voornamelijk op Midden-Java het geval geweest zijn.

Thans volge de transscriptie, welke anderen in de gelegenheid moge stellen hun licht over den inhoud te laten schijnen.

IIa. 1. haji. mānaṭha. kuṇḍa pinupu pingro katiga kasanga. padamlaknang sang hyang ājñā haji prāçastī. sa
2. mbandha. ikang waramgajgi i horrĕn manĕmbaḫ i lbu paduka çrī mahārāja. manghyang i knohan ya
3. n sumima thānīnya. umagĕhakna kālīliranā dening wkāwetnya. mĕnne hlĕm tka ri dlāha ni
4. dlāha. mangkana mittā mangkana manastapa nikang warggaji i horrĕn. tan kasumbat swakarmmanya
5. ri kahāmbĕknya. nyan deni tanpāntara hakirim tka ni çatru. tātan hana sangka ni panghuninga
6. ring kaharaḍara. nguniweh an ḍadyan tumanggatangga ḍatang nikanang çatru suṇḍa. mangkana raṣā ning panĕmbaḫ ni

IIb. 1. kanang warggāji i horrĕn. i lbu ni pāduka çrī mahārāja. kunang sangkāri mahasara nikāhotsa
2. hā nikanang warggaji i horrĕn. makanimittā pinakahujung karang paminggir. catu ni matingkaḫ bāba
3. han nitya lot kahudanan kapyeyan. makadadaḫ çari ni paprīhakĕn lbu ni pāduka çrī mahā
4. rāja. ri samarakaryya sarisari tumāmaha saḍatang ni salmaḫ wukir nikanang çatru. i katakottama
5. ni pamriḫ nikanang warggaji i horrĕn. ika mangkāna ya tika nuwuhakĕn murby arĕṇa sama i çrī ma
6. hārāja. hetu ni turun i kāruṇya çrī mahārāja. i manghyang nikanang warggaji i horrĕn. paka
(cetera desunt)



Head-Hunting Expeditions of the Tugeri into the Western Division of British New Guinea

by

PAUL WIRZ

During my journey in the British part of New Guinea (March – Dec. 1930) I made one trip from Daru along the south coast of the Western Division, which now is but thinly settled. The few settlements on the coast (Kátedai, Turíturi, Mawáta, Mabudauan) owe their existence to a population composed of Kiwaipp cross-breeds, which in the course of time has colonised and taken possession of the Fly estuary and gradually spread westward along the coast towards the boundary. The interior, mostly covered with eucalyptus trees, is inhabited by the sad remains of the "old population".

I made use of my visit to the above mentioned coast villages to gather information, as far as this is still possible, about the former head-hunting expeditions of the Marind-anim or Tugeri, as they are here generally called. And sure enough I had the good fortune to discover some old men who still had vivid recollections of the Tugeri and their visits, having fought themselves on these occasions. What interested me above all was to see the feelings with which the natives who had taken an active part in these events would recount them, and also to discover what relations had existed between the tribes. I wanted to find out once and for all what was true and what was fictitious in the reports of the Tugeri, mostly exaggerated and full of wonders, about their travels in the foreign territory and their experiences there.

In 1890 A. C. Haddon published a comprehensive report of all that was known about the Tugeri at that time [1]). Haddon then lived on the islands of the Torres Straits, and had been able to make personal enquiries about the Tugeri to missionaries (notably E. B. Savage) and government officials. But very little was known. Although the strangest things were related, it was not even known definitely what kind of people the Tugeri were and where they lived. The general opinion was that their home was somewhere in the region of the Mai-Kusa or Wasi-Kusa.

I shall begin by quoting the introductory report in Haddon's paper, from which it can be best seen what people at that time thought about the Tugeri.

"There is a tribe of head-hunting pirates who ravage the coast of New Guinea in Torres Straits. They are called by the natives of the Straits Togĕri, Tugĕri, Tugari, Tuger, etc., and they are supposed to live up the Wasi Kusa (sometimes called the Wai Kusa, — Chester river). They usually come down in canoes during the rainy season, or North-west monsoon, apparently because they are not good seamen and are afraid to face the South-east trade wind. Their plan is to paddle along the coast and out to the near islands during the calms which characterise the "Nor-west", and to remain ashore when it comes on to blow. Their presence is then manifested by their camp fires. They are a fierce, blood-thirsty people whose only object appears to be to collect heads. The inhabitants of the northern portion of the Straits have a great dread of them and tell wonderful stories about them. — One of these is that they break the arms and legs of their prisoners so as to prevent their fighting or running away. They then keep them as fresh meat until required, killing and cooking one or two bodies at a time".

How far back these head-hunts go or when they first began, we naturally do not know. The oldest reports of them, which go back to about 1885, assure us that in any

[1]) Haddon A. C., *The Tugeri Head-Hunters* (Int. Arch. f. Ethnogr. IV Leiden 1891).

case at this time the head-hunts were carried out with great determination and audacity. Also at this time the coastal region on both sides of the boundary must have been fairly heavily depopulated, but we may confidently assume that this depopulation occurred fairly evenly from West to East. With growing audacity they set out every year at the end of the dry season (Nov.-Dec.), their objects being, firstly, to secure as many heads as possible so as to get names for the children who had been born in the meantime, secondly to steal some more children, thirdly to rob and plunder generally and bring home as much as possible, and finally to break the monotony, to see and experience something new and be able to give proof of bravery and courage.

How these head-hunts were carried out, the technicalities of plundering and preparing the trophies etc. have been described in such detail that I shall make no attempt to discuss such matters here, and shall confine myself to the reports of the natives on both sides. [1])

From the various reports and traditions about the head-hunting expeditions of the Tugeri one thing seems clear, namely that these raids were by no means always of a hostile and malignant nature. True the capture of as many heads as possible was the chief purpose of these expeditions but not the only purpose. It would be wrong to assume that there was a state of bitter enmity with all the tribes in the British territory. To understand the real state of affairs it is absolutely neccessary to know the mind of the native and also to remember that the conceptions "enmity and friendship" have another meaning with these black races than with us. How exceedingly loose and indefinite these two conceptions are will be appreciated by all those who have been in contact with these people for some time. It is a part of the whole disposition, form of life, and no

[1]) The reports of these head-hunting expeditions as far as made known by the British and Dutch are chronologically arranged in: A. WICHMANN, *Entdeckungsgeschichte von Neuguinea* (Nova Guinea Vol. II, Brill Leiden 1910 – 1912). They go back to the year 1885.

less, social conditions of these natives, who are hardly capable of a social consciousness, and this at any rate does not reach beyond the limits of the family social group.

E. B. Savage records the first visit of the Tugeri to the island of Saibai from a first hand knowledge; the meeting was on both sides absolutely peaceful. So great was the feeling of confidence that the Tugeri left their weapons in their boats and advanced to meet the others unarmed. Their was an exchange of all available things the Tugeri had with them, particularly bodily ornaments, in return for which they received knives and other iron tools; the business being completed they returned home.

As a matter of fact these "displays of friendship" are very typical of the Papuans, and were mostly only an excuse for coming. Doubtless the desire for iron was very great at that time; and as there was also the opportunity to barter and get possession of the costly "fakre" it was not impossible to forget for the moment about cutting off heads and even be very nice and friendly; these are traits which can still be observed in the unfrequented parts of South-West New Guinea. Yet in spite of this it was no rare occurence for such a "peaceful" meeting to end with a sudden and well arranged attack on individuals or unarmed groups, and therefore there was generally an air of distrust about them, and great care was always taken that the visitors carried no weapons.

These apparently peaceful relations were always of a very formal nature, as is always the case between the different tribes of these natives.

Even the natives of the British territory were by no means clear as to the descent and origin of the Tugeri, and here too the strangest things were related about them. It was the general opinion that the home of the Tugeri was somewhere in the West, on the Mai-Kusa or Wasi-Kusa, since they were sometimes seen in this region by the Boigu islanders. The view was always held, although this seems strange to us, that the people who came every year were not the same, and that there were different

groups of Tugeri who relieved each other. There was a special name for these groups, "neki", which is however not of Marindinese origin.

The Boigu islanders distinguished between two principal groups or neki, the "Raja-Tugeri" and the "Tua-Tugeri", but the differences between the two groups are not known. These Marindinese terms are not common, and I know nothing to indicate that the Tugeri had any such organisation or agreement permitting only certain persons to take parts in the annual expedition.

As the inhabited districts were situated chiefly on the river courses (Torassi, Morehead, Wasi-Kusa, Mai-Kusa), it is clear that the inhabitants of these districts suffered most. The head-hunting of the Tugeri was by no means limited to the coast region proper; it was the custom to follow the river courses in canoes or to make long marches, and thus the whole of this vast territory was covered, and whenever possible visits were made to the villages too to attack and massacre the defenceless inhabitants. Fifty years ago there were only few coast settlements, as named above, and to raid these was not such a simple matter, since the tactics of the Tugeri were only too well known and their appearance at once put the villagers on their guard. For this reason the greater part of the murdering took place in the interior, where it could be done much more comfortably.

There was besides the opportunity to pay flying visits to the islands, and as we know this was done on a large scale. Boigu seems to have been, by reason of its position, a popular resort, which was continually being called on. The extent to which these islanders suffered may be seen from the various reports. In one year no less than nine persons were murdered, among them a chief and a "teacher" and as a result of this the natives of Boigu resolved to give up their island for good and all and emigrated to Dauan, which was safe from the unseaworthy boats of the Tugeri.

A further report greatly surprises us by relating that other tribes took part in the head-hunting expeditions of the Marind-anim, making thus common cause with them.

This is all the more surprising since the Marind consider all who do not belong to their tribe as enemies, and in former times took upon themselves the sole task of exterminating these "Ikam-anim", as they called all people who spoke another language. Here again the terms friendship and enmity must not be used in our sense. The two terms are as changeable as the psyche of these children of nature itself. It is and remains an undeniable fact that in the psychological moment the native, as if in the grip of some demoniac power, will slay and devour with a ghastly cold-bloodedness not only strangers from another tribe, but also those who are closely related to him. That such things took place with great regularity we know from the cruel and bloodthirsty rites which accompanied all secret cults — which were in fact the principal part of the ceremony (the mystery itself). The participation of other tribes in the head-hunting raids of the Marind is most clearly shown in a report of Macgregor [1]) from the year 1891, in which he says:

"The information gained at Boigu respecting these people was maigre and vague: they do not know the origin of the word Tugere; they are ignorant of where they come from, save that they arrive from the west with the north-west monsoon and return thither by the south-east; they say they are accompanied by a second tribe called Babiri [2]), and that neither can swim; they use only the bow and arrow in fighting".

We happen to know that these very Bapir also suffered at the hands of the Tugeri. Can there be a misunderstanding here? According to what I myself have experienced and seen the paradox which we seem to have here is, far from being impossible, quite natural. We know already that these bloodthirsty savages can embrace in warmest friendship their bitterest enemy of yesterday, and vice versa.

Of the greatest interest for our survey is the fact that the eastern coastal district, and above all the stretch east of the estuary of the Morehead River or Javim as the

[1]) Quoted by HADDON, o.c. p. 180 – 181.

[2]) Apparently Bapir is meant.

Marind-anim call it, is the real saga land of the Papuans. True the mythological legends come into contact with countless other places in their own country, inhabited or not, but the British coastal region (english mirav) plays a very special and strange part in this respect, which I have reported in detail previously. These traditions are obscure and disconnected, and on the whole consist of little more than a great number of names of larger or smaller creeks, river-courses, sand-banks, rises and other land-marks, and also of names of their ancestors (déma) which are somehow connected with these places.

Taking all things into consideration, one gets the impression that this region was occupied in former times by our Marind-anim and that in some places there had been permanent settlements. Unfortunately I was unable to carry out my intention of getting a first hand knowledge of this stretch of coast between the Morehead River and the Wasi-Kusa, which from a mythological point of view is of the greatest interest. In order to do this one must use a canoe, while I coasted in a motor-boat and could not land, Nevertheless I was able to distinguish isolated groups of coco-nut trees and sand-banks, which former nearly always indicate former settlements. I have already emphasised that to-day the whole coastal district is uninhabited. The first coast settlement in British territory is Bugi, a fishing village at the mouth of the Mai-Kusa and opposite the island of Boigu, which is inhabited by natives descended from the Mawata.

According to what the Marind-anim themselves unanimously say, the British coastal district really was the dwelling place of their fathers (déma). They still consider it to this day as their own territory (nahan mirav). Here it was that their fathers the déma, who made and created all things, lived and laboured. Here it was also that their fathers held the first and earliest mayo ceremonies.

It is a surprising fact that all reports of the mayo ceremonies lead back to that fabulous district east of the Morehead. One finds here for the first time the name mayo when

approaching from the East, and it is known that these places in the bush where the ceremonies were held were always called thus. The traditions tell also of a great snake (bir) which wandered to the North, and the children of this snake were the first mayo novices (mayo-patur). From this first and most easterly mayo, beginning in the east of the Morehead estuary where the first mayo ceremonies were held, each later ceremony was gradually moved farther to the West. In this way Kumbe was reached. And here the mayo places suddenly stop. With the crossing of the Kumbe River one enters the region of the other cult, the imo.

Thus the first mayo ceremonies were held in the British territory, or at least this is the universal opinion of the Marind. Another proof of this is a beautiful, broad sand deposit on the coast which also bears the name mayo; here coco-nut palms flourish and there is a bank of reddish rock (limonite) which according to the legends owes its creation to one of those first, albeit unsuccessful, mayo ceremonies; a déma poured blood over the novices who were hunched up on the ground, and they were turned into stone. This episode, which is kept particularly secret by the mayo supporters, is a report of what may be called the origin of these ceremonies, which in former times always ended in a massacre and a cannibalistic feast.

The holding of these ceremonies in the British coastal district shows that long stays must have been made here (the whole ceremony takes about four months) and all this goes to prove that once, in the fabulous mayo, permanently occupied settlements of the Marind-anim were situated, of which everywhere the coco-nut groves are still to be seen.

When the coastal stretch was finally given up as a place of residence we know naturally very indefinitely, but in any case it must have been a very long time ago and doubtless reaches back to a period when the conditions for settling were very different from now. The historical facts, which reach back only 45 years, are of no help. It was formerly thought, according to the statements of the natives of Boigu,

Mawáta and Turíturi, before it was known that the Tugeri actually lived in the Dutch territory, that their home lay in the upper courses of the Mai-Kusa and Wasi-Kusa, since they used to pitch camp there. This soon proved itself fallacious however.

However that may be, we know for certain only that the Marind-anim once had settlements on the south coast, east of the Morehead River. It is now hardly possible to say whether they had always lived here, or whether they came later from the West on the head hunt. The former seems to me the more likely, and this supposition is supported by the innumerable names which they have given (in their own language) to even the most minute water-courses, sand-banks, hills, coral-reefs and so on — names which occur now in their present country (e.g. Máro, Kombís, Javím). The other supposition is not, however, impossible. Strange as it may seem, it happens more often than one would at first glance imagine, that isolated families or groups of families separate from their community and emigrate, settling continually in foreign territory. In the course of time I have met with many such examples in many different parts of New Guinea, and this proves at the same time what a remarkably varied settlement field this island has become. The most important reasons for such emigration and colonisation are again and again tribal and family feuds, caused by some misconduct or other (often of the most petty kind) and their results, — sorcery, vendetta etc. More rarely emigration has a peaceful cause, for instance connection by trade or marriage, or the exercise of some handicraft in the region of some foreign tribe which is unable to do such work itself. An example of the latter is the new Biak settlement in the Humboldt-Bay region, which promises to develop into a proper colony. The emigrants decided that they could do better business with the products of their forging (which the inhabitants of Humboldt-Bay did not understand) in the new country; but here again at the very bottom of the business were family disagreements.

Are we to assume from these traditions that the coastal stretch actually was at one time settled by Marind-anim? A few years ago I looked upon this as an unquestionable fact. That these natives, or rather their ancestors formerly lived in the British territory, and according to all appearances in the lagoon region of the central Fly, seems now almost certain. True there remains to be found the way they took on their emigration to the Dutch territory. Formerly I was certain that the journey had gone from the estuary of the Fly along the coast, but now I have some doubts about this. I am still of the firm opinion that the Marind-anim once (perhaps only temporarily) occupied the coastal region between the Morehead and the Mai-Kusa, but I do not credit a downright emigration of the Marinds along the coast from the East. On my last journey to the upper Maro (Merauke River) and from there to the lagoon region of the Fly (Wembrá) I became more and more convinced that this emigration, at least for the main part, followed the same path in the interior, that is along 7° 30′ in a westerly direction. To-day we know too that related tribes of the Marind-anim inhabit this lagoon region of the Fly (Lake Murray, Gapadepa, Sui, Wam) [1]). In language as well as culture we find here a coincidence with the Marind-anim shown by no other population in the Western Division.

It is true that in many cases, principally with the Kiwai and tribes related to them, there is in the whole southern part of the delta division a common basis and similarity

---

[1]) The inhabitants of this region call the Fly Wemrá, Wemgá or Wembrá. Also the inhabitants of the upper Maro, who used to make annual head-hunting expeditions to this region, call it by these names. Wam is a lagoon which almost borders on the Dutch territory, lying almost directly east of Bupul (the government station on the upper Maro). A little north of this lie two more lagoons: Gapadépa and Sui. The native name for Lake Murray I was unable to ascertain exactly. Apart from the Wemrá, the Kombís is also known, which latter name is often found in the Marind country for river courses. This Kombís seems to correspond with the Strickland River. As we shall see later, another Kombís is the Wasi Kusa. Tributaries of the Wemrá or Kombís are Gazáki and Àbu.

of customs and cultural elements to be discerned; but in the course of time many other cultural waves which have passed over this district have left the isolated tribes of the central Fly, of which the Marind- anim is one, untouched. The Gogodára in the region of the Aramia, where I was able to make investigation, are to some extent to be classed with the Marind. With their well organised totem-social system they correspond directly to the Marind-anim, with whom they have much more in common than with the Kiwai and other neighbouring tribes on the Bámu estuary.

So we may now consider it fairly established that the immigration of the Marind to their present home was by way of Lake Murray and other lagoons in a fairly regular east-west direction, — in the interior, and not along the coast. The Maro and Kumbe were crossed, and the Bian river was the first to be taken into possession. And in fact some of the oldest settlement centres of the Marind lie on the upper Bian, as many things go to indicate. The house-building, customs and various habits are the same, more or less, as those of the people inhabiting the lagoon district of the Fly; unfortunately I am unable to go into these details here. And besides this the fact must be considered that there are only two social groups here, the Gébze and the Mahúze, which may without doubt be considered as the two oldest.

From here the journey southwards and the penetration to the east and west took place. The different-speaking tribes of the Kumbe River, whose former presence is to be seen everywhere from the place names, were forced more and more to the East, to the Máro and still further. And in a similar way the tribes living on the Mauwékle were forced to the West and the island Frederik-Hendrik. Thus gradually the settlement of the entire coast and of the whole district between the three rivers Kumbe, Bian and Mauwékle was completed, while the original tribes retained possession of the Máro (Merauke River).

More or less all of the coast settlements in the eastern part of the Dutch territory, from Bórem down to Saríra in the

East and stretching to the Bian River, took part in these raids into the British territory. And sometimes the inhabitants of Sángase, Aláku, Mévi and even of Okába and Makalín also joined the expedition. This gave a fine band of warriors running into hundreds. But it was an exception for the whole troop to go in one company. More often smaller groups were formed here and there, some going ahead and others following. Camp was pitched in a suitable place, for which the various units reassembled. It was a proper nomadic life. There was no hurry, and when a likely spot was found a stay was made to restore the sago stocks, to fish or to hunt, sometimes even more stable huts were built and plantations laid out. Some of these places are also noted on maps, so that to-day we are informed about this subject. But whether these camps were permanent or used only from season to season we do not know.

From these camps the men would sally out, mostly alone to the inhabited territory, to surprise workers on the plantations or even whole villages and capture heads. But these were not the only tactics of the head-hunters. From both sides, the Tugeri as well as the Papuans of the British coastal territory, I was convinced that they sometimes came as good friends, always bringing something or other to barter with them.

On the other hand, Van Eerde and Van der Kolk [1]) are of the opinion that the immigration of the Marind-anim came from two different districts; they are lead to this conclusion by the diffusion of the two most important sects (or secret cults), the Imo and the Mayo, which corresponds more or less with the distribution of two different dialects; it is maintained that the Mayo came from the East along the coast, and the Imo in the same direction, although in the interior to the upper Bian and then down the river between the Mayo who had already settled down. This is contradicted by the fact that there are by no means only

---

[1]) Tijdsch. K. Ned. Aard. Gen. 2 Ser. dl. XXXIX 1922, p. 510. Cf. also Dr. A. C. HADDON's introduction to *The Kiwai Papuan of British New Guinea* by GUNNAR LANDTMANN, London 1927, pag. 14 and following.

two cults and two distinct dialects. In the upper Bian, which we must look on as the oldest settling centre, neither the Imo nor the Mayo is known, but the so called Ezam cult, which has nothing to do with either; the dialect here is also rather different from that spoken on the coast.

Surprisingly great is the number of names of the many small creeks, river-courses, sand-banks, coral-reefs and even most minute hills which the old people got to know on their journeys along the coast of the British territory and can still relate in the correct order. But it would be hopeless to try to get these names confirmed bij the natives of the British territory.

Only the names of the greater river-courses and islands are the same, while the others have been given by the Marind-anim themselves. In fact many of these place names seem, as is the case in their own country, to be derived from various events which somehow or other particularly impressed them; this completely precludes a derivation of these names.

The only way to ascertain these names with any certainty is by use of a map, and even then the possibility of confusion is not removed, since many of them, such as Kombís and Máro, occur more than once.

There follows a list of the names of creeks, river-courses, sand-banks, islands and the places which were used for camps, as I heard them from the oldest people of the coast settlement near Merauke, beginning at the Torassi, the boundary river, and continuing eastwards. But it must not be overlooked that many of these names refer to places, camps etc. in the interior, without giving us any indication which districts are meant.

Torassi (or Bensbach River), boundary river.
Kundi, Small creek.
Javím, Morehead River.
Wirín, Small creek.
Mayó. This is the legendary Mayo, where there is still a sand deposit with coco-nut palms, with reddish stones in front of it (limonite?) which lie clear at ebb, and

the origin of which is said to have been the first of the Mayo ceremonies held here.

Javár-makan (Literally: "stolen earth"). This is apparently an absolutely bare and desert stretch of the coast.

Kaw. Mayo, Javar-makan an Kaw usually names in one breath, and therefore either be directly together or following one another. Kawa is same as „island". The first islands howewer, coming from the West, are the Talbot Islands.

Sók-mean (Literally: "arrow conjured"). This is a place on the coast, the name of which apparently refers to some event or other.

Joréh masetúka

Warés, Small creek.

Wásam-miet

Senái

Kambó

Doréb

Kindep' avahób (Literally: "eyes here clasp round"). This is a place on the coast, which name probably declare, that here the pirates tarry to go farther.

Kombís, apparently great river, which must correspond to the Wasi-Kusa.

Bábo
Germér
Díku
Sáu

Said to be islands, probably the Talbot Islands. In any case these places lie between the Wasi-Kusa and the Mai-Kusa.

Sámakor. Said to be a great island. Can the island Strachan be meant? Although the Tugeri knew well that it was possible to reach the Mai-Kusa from the Wasi-Kusa, it seems improbable that they named the land lying between as islands. Or perhaps the island Kusa is meant.

Máro. Said to be a great river, which must correspond with the Mai-Kusa.

Búgi. Settlement on the east side of the Mai-Kusa. It seems that the Tugeri sometimes pitched a great camp here. At that time anyhow Búgi was uninhabited. Only occasionally natives came over from Boigu to fish there.

Kesáb

Ná epénda ado avi (Literally: "dung deposited here"). A place on the coast, which evidently derives its name as being the first place at which the natives could land after a long canoe journey to relieve themselves.

Ep' kwitáre (Literally: "there rises"). Dauan is meant, whose mountain is visible for many miles. The Tugeri never visited the island Dauan. But the island Boigu and Saibai were known to them, and doubtless they did not fail to hunt heads here.

Bátu

Bángu. Many creeks and also localities bear this name.

Mabudauan. Here the Tugeri would occasionally erect a big camp, where the women and children were left behind whilst the male members of the expedition would penetrate further east and into the interior. The locality Mabudauan was not founded however until 1888, when it was at first used as a police station to hold the Tugeri in check.

Tamára. Supposed to be a river near Mabadauan. But possibly the Pahoturi is meant.

Endáro. Possibly Daru is meant by this.

Birmbu

Iwajáb

Mawáta

Turíturi

These localities existed already at that time, and are doubtless of old date. Thus must have usually been the destination of the journey. The relations with the natives of this settlement were temporarily at least good, and barter was carried on, naturally the most coveted thing being iron. But all this could not prevent some unfortunate individual from losing his head now and again.

Dáru. This island was also not unknown to the Tugeri, but was not however regularly visited.

Máro. A great river, as wide as the Maro at Merauke, which must correspond to the Oriomo.

Uéri- haua. A very great river. But possibly it is only the Fly after all (west shore), or a part of it, perhaps the Toro-passage.

This river, the Uéri-haua, seems to have been the limit of the journeys. What then lay on the other side of the water was for the Marind the most secret of all secrets and still is to this day. For them the world comes to an end with the Uéri-haua. It is the portal to the beyond, and on the other side lies the kingdom of the dead (Hais-mirav). It seems from this that the Uéri-haua is only the Fly, or perhaps the Toro-passage, which separates the island of Parama from the mainland.

The natives of Mabadauan told me that the Tugeri never came beyond Mawáta and Turíturi, which however is not true, except perhaps for their last visits. The island Daru was not unknown to them and the Oriomo was apparently called Máro.

They further tell of a great country called Masúda which is opposite Masúda and where people like themselves live, although the latter statement is one to which one may attach little weight. Masúda can just as well be the coastal stretch between the Oriomo River and the Toro passage, and also the island of Parama. But it must not be forgotten that the Marind did not only go along the coast, but also in many cases along river-courses in the interior, where they were quite as well informed as on the coast itself. Many of these names can therefore refer to territory and landscapes in the interior. The island Saibai and even Boigu were also known to them, and we know from a report dating from 1889 that they murdered eleven natives on the latter named island.

The island Dauan was not known to them, but by reason of its high mountain it occupied their imagination more than anything else they had got to know on their journeys. "Ép kwitáre" – "There rises" was the name of this strange island which they could only see from the coast. For to go there in their canoes, although they were by no

means cowards, would have been too great a venture. It is thus very easily understood that they brought the most strange rumours home with them of this mighty stone, as they called the island. They used to relate, as do the old folk in the coastal villages to this day in the region of Merauke, of a great red fire, which was really not fire, but rather a bright light, which continually flared up and sank, rather like a lighthouse lamp. But smoke was also to be seen, and the whole mountain seemed to be one great fire. They gazed and wondered and puzzled their heads over these strange phenomena, but could find no solution to the riddle . . . . .

When I came to Dauan I made investigations. But no one could tell me even the least about it, and a lighthouse had never stood either on Dauan or on any of the neighbouring islands. A volcanic eruption? That also seemed impossible. True Daru is of volcanic origin, but there are no reports of eruptions within living memory. So the only solution is that the whole thing is a fabulous exaggeration of quite an everyday thing, perhaps a nocturnal fire.

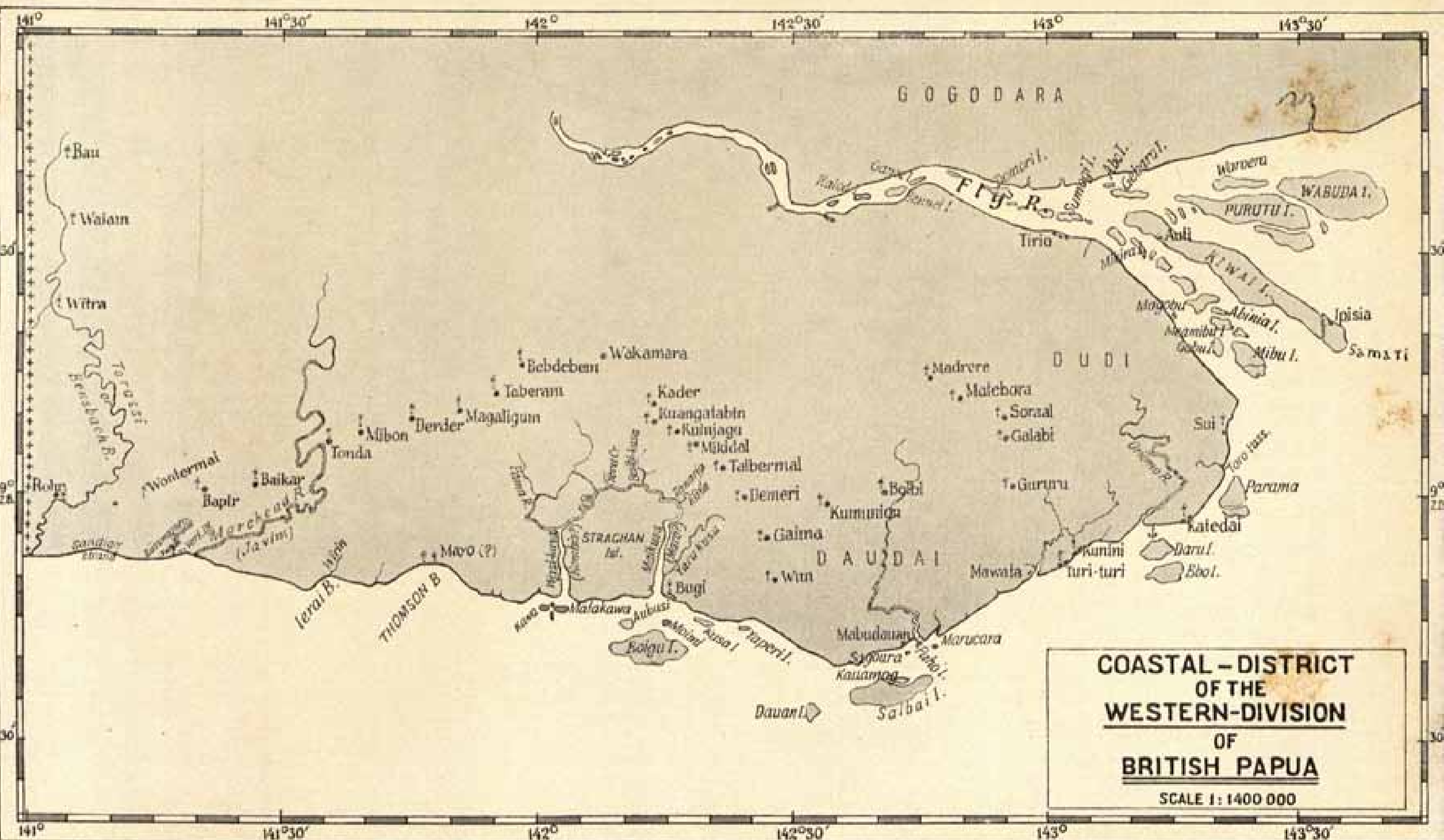
Another time when ascending a creek the water became so solid and thick, like a paste, that it seemed wiser to turn and go back rather than run the risk of remaining fast.

The hill of Mabudauan surprised them, the great, polished stones of which were a phenomenon they had never seen before.

It is only natural that the strange and new things these head hunters saw on these foreign expeditions of theirs should make no small impression on them. Mountains, rocks, boulders and many other things were seen which were not to be found in their own country. No wonder that seen here, in a foreign land and under unusual conditions, these things made a far greater impression on them and became wrapped in tradition and fable. Anything they saw in a foreign country was of course much stranger than at home, if only from the long and difficult journey and the nervous strain. And when they returned the reports to those who had stayed at home were naturally decorated and exagger-

ated. These stories were handed down, as is always the case gaining a little with each delivery, until in the course of time the "english mirav" soon came to be the land of all things strange, unusual and supernatural. And so it still is in the mouth of the blacks.

Often the strangest things were told which had no more reality in them than the legendary exaggeration of some quite normal and everyday event, and when the last shreds of truth were taken from them, were designed to live in the mouth of the blacks for all eternity as true events.


COASTAL-DISTRICT
OF THE
WESTERN-DIVISION
OF
BRITISH PAPUA
SCALE 1 : 1400 000
GOGODARA
DUDI
DAUDAI
Fly R.
WABUDA I.
PURUTU I.
KIWAI I.
Mibu I.
Parama
Daru I.
Boigu I.
Salbai I.
Dauan I.
Bau
Waiam
Witra
Rohn
Wontermai
Bapir
Baikar
Tonda
Mibon
Derder
Magaligum
Taberam
Bebdeben
Wakamara
Kader
Kuangatabin
Kuinjagu
Middal
Talbermal
Demeri
Kumuniga
Gaima
Wim
Bugi
Madrere
Malebora
Sorzal
Galabi
Gururu
Bobi
Mabudauan
Mawala
Kunini
Turi-turi
Katedai
Sui
Tirio
Abli
Ipisia
Samari
Mavo (P)
Malakawa
STRACHAN Isl.
THOMSON B.
Ierai B.
Morehead R.
Javim
Torassi or Bensbach R.
Marucara
Kauamag
141°
141°30′
142°
142°30′
143°
143°30′
9° 28
30′

Het Berlijnsche Ardhanāri-beeld en de bijzettingsbeelden van Kṛtanāgara

door

Ir. J. L. MOENS.

1. Inleiding.

Een sedert de publicatie voortgezet onderzoek nopens „Het Buddhisme op Java en Sumatra in zijn laatste bloeiperiode"[1]) heeft uitgewezen, dat in deze mijn vorige bijdrage noodzakelijk aanvullingen en verbeteringen moeten worden aangebracht, in het bijzonder met betrekking tot het pantheon van Kṛtanāgara. Een directe aanleiding deze te publiceeren ontbrak echter, totdat onlangs Stutterheim's kritiek[2]) op een speciale passage van evenbedoelde bijdrage, het geschikte aanknoopingspunt bood. Naar aanleiding van mijne conclusie, dat de bijzettingsplaatsen van Kṛtanāgara, in de Nāgarakṛtāgama vermeld als *„ring sagala"* en te *Jajawi,* identiek zouden zijn, maakt genoemde auteur n.l. de opmerking: „Voor deze veronderstelling lijkt mij geen „goede grond voorhanden . . . . Ook lijkt mij twijfel aan „het plaats aanduidend karakter van „ring sagala" niet „gerechtvaardigd, tenzij men de zaken ingewikkelder moet „maken dan zij schijnen . . . . . "

Ik kan, ondanks Stutterheim's pleidooi, niet toegeven dat in het woord „sakgala", door Kern gerectificeerd tot „sagala", een plaats*naam* moet worden gezien; uit het onderstaande zal blijken dat ik er zelfs geen plaats*aanduiding*

[1]) T. B. G. 1925 pag. 521 e. v.

[2]) Een bijzettingsbeeld van Koning Kṛtanāgara te Berlijn? T. B. G. 1932 pag. 723/4.

in vinden kan. Desondanks was mijzelf overigens reeds gebleken, dat een samentrekking van de beide hoogergenoemde bijzetplaatsen van Kṛtanāgara tot één, inderdaad niet juist is en het gevolg was van een te beperkt inzicht mijnerzijds in de openbaringsgedaanten van het Opperwezen, dat Kṛtanāgara met den naam *Çiwabuddha* bestempelde; een en ander zal hier thans worden hersteld. Onjuist is overigens ook Stutterheim's gelijkstelling van de bijzetplaatsen *„ringke"* en *Jajawi* [1]. Vatte ik samen de Sambhogakāya en de Nirmāṇakāya van den Çiwabuddha, hij vereenzelvigt, zooals ik hoop aan te toonen, de Dharmakāya en de Sambhogakāya van hetzelfde Opperwezen. Was bij mij echter de samentrekking van twee emanaties van verschillende „dimensie" het gevolg van een miskenning van de innerlijke beteekenis van het begrip Çiwabuddha, bij hem heeft de uiterlijke overeenkomst van de door Prapañca gebezigde aanduidingen: „Çiwabuddhārca" en „Çiwabeeld met een Buddha in den makuṭa" tot het misverstand aanleiding gegeven.

Uit de ondervolgende uitvoerige motiveering van een en ander zal tevens blijken, dat m.i. in het door Stutterheim te Berlijn aangetroffen Singasarische beeld *niet* het Jinaportretbeeld moet worden gezien van Kṛtanāgara, bedoeld in zang 43: 6 van de Nāgarakṛtāgama, noch een zijner andere zielebeelden.

Tot slot zal — en dit hopenlijk met meer positieve argumenten dan door Stutterheim ten gunste van Kṛtanāgara aangevoerd — worden aangetoond, dat aan een *anderen* Singasarischen vorst de spiritueele behuizing van het tweeslachtige Berlijnsche beeld meer eigen was.

2. *Het Jinabeeld „ring sakala".*

Ik kan niet medegaan met Stutterheim's dooddoener (pag 723): „Kern's vertaling van de laatste regel van stro-„phe 5 (ringke . . . . . enz.) met „op de plaats waar hij „bijgezet werd . . . . . enz". *„is juist"*. [2]) Met deze apodictische

[1]) ibid. pag. 720 en 724.

[2]) Deze en volgende cursiveeringen in de aanhalingen van Stutterheim zijn van mij.

uitspraak wordt immers geen weerlegging gegeven van Poerbatjaraka's m.i. juiste betoog dat „ringke" beteekent „hier" (synoniem „ringkene", modern Javaansch „ing kene") n.l. *te Singasari*, Kṛtanāgara's hoofdstad, waar aan den dichter de gevraagde inlichtingen werden verstrekt nopens de Singasarische dynastie. Er moet derhalve gelezen blijven worden: „Hier (te Singasari), waar hij werd bijgezet staat een Çiwabuddha-beeld enz.".

Kern's vertaling was echter aan Stutterheim uiteraard welkom, want daardoor kon hij, oogenschijnlijk terecht, de „onbepaalde" plaats „ringke", waar volgens Prapañca een *Çiwabuddhārca* stond, gelijkstellen met Jajawi (pag. 724), waar het onbeschrijfelijk schoone *Çiwawimba* zich bevond met het uiterst fijne *Akṣobhya*-beeldje „i ruhur (m)makuṭa" d. w. z. in den haartooi. [1])

Hoewel Prapañca inderdaad aangeeft, dat in beide bijzettingstempels een Çiwabuddha-beeld stond is daarmede echter m. i. niet gezegd, dat hij *één en dezelfde* Çiwabuddha-emanatie bedoelde, zooals Stutterheim eenvoudigheidshalve aanneemt; [2]) dit had juist bewezen moeten worden, alvorens tot de door Stutterheim gestelde identiteit te kunnen besluiten, aangezien Prapañca zeker *drie* emanaties van den Çiwabuddha in zijn gedicht vermeldt.

Welk Çiwabuddhārca stond dan echter *wel* „ringke" i. e. te Singasari in de tjaṇḍi van Kṛtanāgara, die, naar men uit zang 43 : 5 kan verstaan, vergeleken mag worden met de aardsche afspiegeling van de *Jinendrālaya* of de *Çiwabuddhaloka?*

In dit godenverblijf keerde Kṛtanāgara na zijn dood terug („mantuk"), was hij opgegaan („mokta") in den Allerhoogste.

---

[1]) Thans mag wel, zooals overigens Poerbatjaraka reeds heeft voorgebracht, voorgoed afgerekend worden met de oorspronkelijke vertaling van Kern, dat dit zou beteekenen „boven (in den tempel) met een kroon (m(a)makuṭa)", aangezien de reduplicatie van de *m* een normaal gevolg is van de voorgaande *r* van *ruhur*. Men vergelijke: dharmma, pūrwwa, arddha enz. en zang 37:3, waar men op analoge wijze na elkaar geschreven vindt: . . . aruhur kkasugatan . . . . Hiermede vervalt de slotzin in noot 38. T.B.G. 1925 pag. 534.

[2]) Pag. 723/24, ibid.

Dit wil beide praktisch zooveel zeggen, dat zijn assche in de ondermaansche Jinendrālaya was bijgezet onder het hoofdbeeld van vereering, opdat zijn ziel in deze behuizing, die immers de aardsche weergave was van het Opperwezen zelf, zich zou manifesteeren, indien en zoo vaak het door zijn nabestaanden door middel van geëigende offergaven zou worden afgesmeekt. Uit een vergelijking nu van de mededeelingen van de Nāgarakṛtāgama met die van de Pararaton, in welk laatste boek de graftempel van *Çrī Çiwabuddha* te Singasari „Pūrwapatapan" wordt geheeten, kan behalve de gelijkheid der begrippen „Çiwabuddha" en „Jinendra", nog worden afgeleid, dat het „Pūrwapatapan" te Singasari en de aardsche „Jinendrālaya" of „Çiwabuddhaloka" één en dezelfde tjaṇḍi voorstellen.

Indien men nu weet dat te Singasari, in de oude hoofdstad van Kṛtanāgara, de z.g. çiwaitische Torentempel stond, waarvan een Liṅga het hoofdobject van vereering vormde, blijft slechts aan te toonen, dat ook de begrippen *Çiwabuddhārca* en *Liṅga* in Kṛtanāgara's çiwabuddhistisch stelsel identiek zijn, om tot de identiteit van dezen Torentempel met Pūrwapatapan en Çiwabuddhaloka te kunnen besluiten.[1])

De aantooning van evengenoemde identiteit zal hieronder, zoo goed en zoo kwaad als zulks mogelijk is met het karig beschikbare materiaal, worden beproefd; er zal dan tevens blijken, dat het *Çiwabuddhārca*, door Prapañca „ringke" bedoeld in zang 43:5 van de Nāgarakṛtāgama, ten rechte de *Liṅgagedaante* van Çiwabuddha is en dus een *andere* Çiwabuddha dan die te Jajawi, welke een *Bhairawa* was. Voorts zal blijken, dat ik, in mijn vorige bijdrage, [2]) den naam „Çiwabuddha" uitsluitend toekennende aan den Yamāri van

---

[1]) Stutterheim's uitspraak dat de bijzetting „ring sagala" „misschien het Pūrwapatapan van de Pararaton" zou kunnen zijn, moet m. i. inderdaad een „bloote hypothese" blijven heeten (pag 720), zoolang hij niet aannemelijk weet te maken, welke plaats zijn „*buddhistische* Ardhanāri" in het pantheon van den Torentempel zou hebben kunnen innemen.

[2]) Een volledige rectificatie van alle sedert mede gebleken kleinere onjuistheden zou mij te ver voeren; zij is overigens voor den critischen lezer overbodig.

Jajawi en den Waṭuka-bhairawa van den Torentempel, in zooverre heb misgetast, dat ik daarbij ten onrechte alleen aan Bhairawa's van *sakala-niṣkala*-dimensie dien naam heb toegedacht, terwijl Çiwabuddha's *sakala-* en zijn *niṣkala*-verschijningsvorm uiteraard eveneens aanspraak daarop kunnen doen gelden. Is de Waṭuka-bhairawa van den Torentempel van Singasari de sakala-niṣkala-gedaante van den Çiwa-liṅga, de *Yamāri* van Jajawi is de Sambhogakāya van den Çiwabuddha, wiens Nirmāṇakāya *Amoghapāça* is en wiens niṣkala-emanatie, de *Wajra-liṅga* zal blijken te zijn.

Reeds eerder werd door mij de aandacht gevestigd op de éénheid van het „karakter"-type bij de godheden, welke tot eenzelfde emanatiereeks behooren. [1]) Zoo is bij Kṛtanāgara's kālacakra-buddhistische secte blijkbaar *Akṣobhya* het standaard-karakter geweest. Volgens de inscriptie op het Djaka-dolok-beeld te Soerabaja, werd hij immers op het lijkenveld te Wurare gewijd tot *Mahākṣobhya*; hij was er opgegaan, levend verlost in dien Jinendra. Bij den Wajra-bhairawa (Yamāri) van Jajawi was *Akṣobhya* volgens zangen 55/56 van de Nāgarakṛtāgama de spiritueele vader van het Çiwa-bijzettingsbeeld [2]) en ten slotte heeft, van het Jina-bijzettingsbeeld van zang 43 van hetzelfde lofdicht (dat blijkens dien zang mede een Ardhanāri-karakter bezit) de vrouwelijke, en voor çākta's uiteraard meest belangrijke helft het karakter van *Locanā*, de bekende dubbel-çakti van denzelfden çiwabuddhistischen Dhyānibuddha *Akṣobhya*. Nader zal blijken, dat hiermede niet Akṣobhya's normale donkerblauwe Indrawiṣṇu-gestalte bedoeld wordt, doch

---

[1]) Vgl. mijne hypothese nopens het pantheon van den Mendoet (T. B. G. 1921 pag. 529 e. v.).

[2]) De spiritueele vader van den Sadāçiwa-bhairawa is niet absoluut bepalend voor de essentie van het Opperwezen, aangezien die bij dergelijke buddhistische Bhairawa's *gewoonlijk* Akṣobhya is i.v.m. het gedemoniseerde Hari-karakter van dezen Sambhogakāya en zijne Icchāçakti. Zuiverder richtsnoer verschaft de spiritueele vader van den Nirmāṇakāya, die steeds een çāntamūrti, een vredige gedaante, is.

zijn vlekkeloos reine ākāça-gedaante, zijn diamanten bajra-essentie, die çūnya is [1]) en Çiwa gelijkt!

In mijn vorige bijdrage nopens Kṛtanāgara's bijzettingsbeelden werd reeds aangetoond, dat de sakala-manifestatie, de Nirmāṇakāya van den Çiwabuddha, in Kṛtanāgara's stelsel, de dubbelgodheid *Amoghapāça* is; en dat deze Harihara in wezen half *Awalokiteçwara*, half *Mañjuçrī* is. [2]) Uit het feit, dat de Nāgarakṛtāgama van zijn Ardhanārigedaante vermeldt dat hij op *Wairocana-Locanā* gelijkt, volgt, dat, in de çāntamūrti van dezen Harihara, de spiritueele vader van de Awalokita-Çiwahelft niet is de *roode Amitābha*-Rudra, doch de *witte Wairocana*-Çiwa met de buddhistische liṅga- of dhwajamudrā (niet te verwarren met den *gelen* Brahmā-wiṣṇu-Wairocana, die de dharmacakramudrā voert).

Beschouwen wij den wajrayānistischen Maheçwara met afwisselend Harihara- of Ardhanāri-samenstelling van naderbij. Men bedenke hierbij, dat volgens de traditie het Wajrayāna — deze door zijn mystieke riten en incantaties bovennatuurlijke macht verleenende supramahāyānistische Leer — door Buddha zelf verkondigd heet, als hij, in zijn tachtigste levensjaar, nadat hij het rad der Leer gewenteld had te Sārnāth en te Rājagṛha, dit ten derden male deed te Dhānyakaṭaka in Orissa, in Zuid-Indië dus! Al mogen dan ook de Magadhische „universiteiten" te Nālandā en te Wikramaçilā [3]) de centra van verspreiding zijn geweest van dit „ver-

[1]) Men vergelijke hierbij Prapañca's mededeeling aan het slot van vers 2 van zang 56 (vertaling Kern): „Tengevolge van zijn toovermacht (siddhi) verdween deze (Akṣobhya), wiens wezen in waarheid het hoogste Niet is (çūnyatatwa parama)" en de Sang Hyang Kamahāyānikan: „De heilige Akṣobhya is het element ākāça; wat van nature taya (= çūnya) is, dat heet ākāça". Kern Verspreide Geschriften VIII pag. 50. De Cit sabha van de vóór de 6e eeuw reeds bekende Zuid-Indische Çiwa-tempel te Cidambaram is het verblijf van *Çiwa* in zijn ākāça-gedaante; er staat *geen* beeld in.

[2]) T. B. G. 1921 pag. 558.

[3]) Evenals Nālandā in de 8e en 9e eeuw voor het Tantrisme van Çrīwijaya en Midden-Java bepalend is geweest (Krom, Barabuḍur-Monographie p. 757), geloof ik dat voor de periode welke ons hier interesseert

fijnde" Mahāyāna [1]), deze heilsleer draagt onmiskenbare sporen van beinvloeding door çaiwa-, bhāgawata- en çāktāgama's. [2]) Bij al de Nirmāṇakāya's of geopenbaarde begoochelingslichamen van dit siddhānta-buddhistische Opperwezen kan men steeds het volgende verschijnsel constateeren. Aangezien de sakala-manifestaties alle typische „Heilanden" zijn, moeten zij in de tegenwoordige kalpa noodwendig vormen zijn van Awalokiteçwara. In de onderhavige godenstelsels echter moeten zij, evenals de siddhāntistische Maheçwara's, tevens dubbelgodheden zijn, waarom hun een tweevoudige Çakti (Jñāna- en Kriyāçakti) wordt toegemeten. En dan blijken zij bij ontleding, steeds op Hara-Awalokita geënte, manlijke (of vrouwelijke) emanaties van „Bodhisattva-dimensie" te zijn, welke (mede) den specialen *Hari*-aard bezitten van den Ādibuddha van het stelsel. [3])

Terecht werd derhalve door Prapañca de Ardhanāriçakti van Kṛtanāgara's Amoghapāça, die half Awalokita half Mañjuçrī is, de dubbelçakti Locanā geheeten; zij is n.l. de Bodhiçakti, behoorende tot de emanaties van de spiritueele vaders, zoowel van de Hari-, als van de Hara-helft van Amoghapāça i.e. van den donkeren Akṣobhya en van den witten Wairocana. Zij is de *witte Locanā*, die evengoed *Wairocanā* had kunnen heeten en voerde zeer waarschijnlijk de dhwajamudrā.

Aangezien Kṛtanāgara's Amoghapāça tot de *Akṣobhya-*

(10e – 13e eeuw), de Wikramaçīlā-saṅghārāma overwegenden invloed heeft uitgeoefend in Midden-Sumatra en Oost-Java. Werd bijv. niet Atīça of Dīpaṅkaraçrījñāna (overleden in 1055 A. D.) hoogepriester van Wikramaçīlā, nadat hij 12 jaar lang in Suwarṇadwīpa (te Çrīwijaya ?) de Kālacakraleer gepredikt had ? (Grünwedel, Mythologie p. 58 ; Samaddar, Glories of Magadha p. 127). En vierde niet juist deze wajrayānistische Kālacakrasecte hoogtij in Singasari ?

[1]) Geeft dit wellicht een aanwijzing voor het bezigen van Nāgarikarakters voor de inscripties op de beelden van Wiṣṇuwardhana ?

[2]) Kan wellicht deze invloed de voorkeur verklaren voor een plaats als Negapatam (Zuid-Oost Dekhan) voor het oprichten in de 11e eeuw van een „buddhistisch" klooster vanwege Çūḍāmaṇivarman, Vorst van Çrīwijaya ?

[3]) T. B. G. 1921. Tjaṇḍi Mendoet.

emanatiereeks behoorde, zal hij wel dien Dhyānibuddha in de tiara hebben gevoerd. Is dit te verklaren voor een dubbelgodheid wiens Hara- en Harihelften op zich zelf emanaties zijn, respectievelijk van den witten Wairocana, en den donkeren Akṣobhya?

Bezien wij daartoe bij wijze van vergelijking den Amoghapāça van Kṛtanāgara's vader Wiṣṇuwardhana nader.[1]) Deze bestond uit een op Awalokita geënte *donkere* Maitreya met de *abhaya*mudrā (hiermede den Agni-Amoghasiddhi-aard van de Hari-helft van den Ādibuddha verradende) en voerde een *Amitābha* in het haar. Op het eerste gezicht zou men hier derhalve de voorkeur zien gegeven aan den spiritueelen vader van de Hara-helft voor de bepaling van het karakter van het geheel. Dit is echter slechts schijnbaar het geval; immers de onderhavige Amoghapāça is een emanatie van Çiwa-Agniwiṣṇu en aan hem behoorde dus ook het buddhistisch equivalent van Agni-Rudra tot spiritueelen vader te worden toegekend en daartoe is de *roode Amitābha* bij uitstek geschikt.

De roode Amitābha zou mede een toepasselijke spiritueele vader zijn voor een Amoghapāça, die uit een op Awalokita geënte *gele* Maitreya met de *dharmacakra*mudrā bestond (daarmede den Ratnasambhawa-Brahmāwiṣṇu-aard van de Hari-helft van den Ādibuddha te kennen gevende); dit „vaderschap" is dan te verklaren, doordat de kleur van Brahmāwiṣṇu (vooral op Java) mede *rood* kan zijn, zoodat hij en Agniwiṣṇu vaak onderling worden verwisseld of gelijkwaardig geacht. Werd reeds in de çānta-samenstellingen de Amoghasiddhi-Agniwiṣṇu-aard van de Hari-helft weleens met Akṣobhya-Indrawiṣṇu-qualiteiten toegerust, bij de demoniseering van deze helft, verkreeg ze praktisch steeds, althans naar uiterlijk, mede het karakter van Indrawiṣṇu, en wel door den betreffenden Bhairawa een Akṣobhya in den makuṭa te doen voeren. Dit laatste geldt evenzeer indien de Hari-helft oorspronkelijk Ratnasambhawa-Brahmāwiṣṇu-karakter bezat. Dergelijke omstandigheden maken uiteraard

---

[1]) ibid pag. 556 e. v.



Fig. 1. Buddhistische ardhanārī
in het Museum für Völkerkunde te Berlijn.



Fig. 2. Detail van het beeld aan de ommezijde.



Fig. 3. Detail van het beeld aan de ommezijde.

een theoretische afleiding van de geheele reeks, uit toevallig beke de losse gegevens, steeds bezwaarlijk en de kans op misinterpretaties zeer groot. Gelukkig doen zich echter weleens bijzondere omstandigheden voor, waardoor een onbekende term uit de reeks kan worden afgeleid.

Laten wij echter deze mogelijkheden voorloopig buiten beschouwing — in de 4e paragraaf van dit opstel wordt hierop nader teruggekomen — en bepalen wij ons tot Kṛtanāgara's Amoghapāça. Trachten wij, naar analogie van het vorenstaande, een antwoord te vinden op de reeds gestelde vraag, of deze Jina inderdaad een Akṣobhya in het haar kan dragen, die in eerste instantie de spiritueele vader, zuiver van de Hari-helft lijkt. Dit is echter evenals bij den Amoghapāça van Wiṣṇuwardhana slechts schijn, want Akṣobhya kan zich evenzoogoed aanpassen bij de geheele Harihara-emanatie als Amitābha bij den Amoghapāça in het pantheon van Wiṣṇuwardhana. Indien hij n.l. de spiritueele vader moet zijn, zoowel van Awalokiteçwara als van Mañjuçrī m.a.w. zoowel een witte Wairocana als een donkere Akṣobhya moet kunnen vertegenwoordigen, kan hij wel niet anders zijn dan een *witte Akṣobhya*, een Indrawiṣṇu in Çiwa's kleur! Deze witte, of juister nog, kristalheldere Akṣobhyādibuddha nu, is m.i. de *Çiwabuddha* of *Mahākṣobhya*; het is uiteraard niet de gewone Dhyānibuddha, doch de hoogste dier Jina's, de Jinapati, de Jinendra, de Ādibuddha van Kṛtanāgara's stelsel, die tevens Çiwa is. [1])

Zijn Ādiçakti is vanzelfsprekend een mystieke gedaante van de hoogergenoemde witte Locanā of Werocanā, en zal zeer waarschijnlijk een *witte Prajñāpāramitā* [2]) zijn (met de bodhyāgrimudrā), die eveneens *Akṣobhya* in haar coiffure en het boek op een *blauwen* lotus als attribuut kon voeren.

Kṛtanāgara prefereerde inderdaad den witten of „diamanten" Mahākṣobhya, wijl deze verfijnde Koninggeleerde vóór

---

[1]) In mijne vorige bijdrage (T. B. G. 1925 pag. 540 e.v.) was een en ander niet voldoende onderkend, doordat de aandacht te veel was geconcentreerd op de *demonische* afleidingen, die ik daardoor ten onrechte *uitsluitend* den titel Çiwabuddha waardig keurde.

[2]) Vgl. Foucher II Etude, pag. 82, die ook een *witte* Prajnā vermeldt.

alles wilde doen uitkomen, niet alleen dat zijn Leer was gericht op het verkrijgen van siddhi en het bereiken van psychische volmaking, doch ook dat hij zijn macht voornamelijk ontleende aan zijn *inzicht* in de mystiek der heilige leerstukken, welk wajra-inzicht *wit* heet of *kleurloos* is als het wajra-kristal! Voor het bovenstaande mogen duidelijke aanwijzingen worden gevonden in de uitvoerige mededeelingen welke Prapañça in zang 43 van zijn lofdicht aan deze eigenschap van Kṛtanāgara wijdt (vertaling Kern):„ .. „na dien begon het Kali-tijdperk en werd de wereld ver„dwaasd en in beroering; alleen het hoogere Wezen, dat „de zes transcendentale kundigheden bezat, beschermde de „wereld als Majesteit en Vorst. Dat was de reden waarom „de Koning deemoedig de voeten van Çākyamuni [1]) vereer„de, standvastiglijk. IJverig betrachtte hij de Vijf geboden, „de gebruikelijke sacramenteele handelingen, wijdingscere„moniën. Na zijn wijding tot Jina (lees *Jinendra*) werd zijn „naam alom bekend als *Çrī Jñānabajreçwara*. In de wijs„begeerte, spraakkunst en andere wetenschappen, die de „Vorst bestudeerde, was hij volkomen ervaren. En ten over„vloede van dit alles verdiepte hij zich in alle zaken van 's „menschen binnenste: vooral het z.g. Subhūti-Tantra werd „door hem doorgrond en de inhoud ervan in zijn hart „opgenomen. Het welzijn der wereld beoogende, legde hij „zich toe op godsdienstige vereering, op yoga, op samādhi.. „Er is geen ander der vorige heerschers zoo beroemd als „deze Koning; ...... ervaren in de wetenschappen, goed „thuis in de gezaghebbende boeken der ware Leer, zeer „gerecht, standvastig in zijn Jina-gelofte .... daarom „zijn zijn afstammelingen alleenheerschers .... In het „Çāka-jaar 1214 keerde de Vorst terug in het verblijf van „den Jinendra. Wegens zijn kennis van de verschillende „ceremoniën en alle leerstukken, heet het algemeen van „wijlen den Koning, dat hij is, „de in Çiwabuddha's wereld „zalig overledene".

---

[1]) Dit was uiteraard *niet* de orthodoxe Buddha; Kern is hierdoor destijds evenzeer op een dwaalspoor geleid (vgl. T. B. G. 1921 pag. 530 e.v).

Deze *Jñānabajreçwara*, ook geheeten *Jñāneçwarabajra* (inscriptie van Toempang van çāka 1273) of *Jñānaçiwabajra*, kreeg de hoogste Jinawijding (de Jinendra-wijding) op het lijkenveld te Wurare en ontving den wijdingsnaam *Mahākṣobhya*. In de betreffende inscriptie (vertaling Kern), welke aanvangt met een lofprijzing op dezen Alwetenden Tathāgatha, de belichaming van de hoogere kennis (Jñāna), wordt van Kṛtanāgara wederom vermeld, dat hij is: „een „Wijze (Muni) . . . . . uitmuntende onder de kenners der „wetboeken, ... verkondiger van den Dharma, gesierd „door een juweel van een geest, begaafd met een lichaam „gezuiverd door de stralen van ware kennis, volkomen „vertrouwd met de wijsheid eens Buddha's (sambodhijñāna)".

Jñānaçiwabajra was de aardsche emanatie zoowel van den in de āgama's vaak met een kristal vergeleken *Jñānaçiwa* (die reine, vlekkelooze Intelligentie is en dus bajraessentie bezit), als van den glashelderen, „diamanten" Indra der Jina's *Mahākṣobhya*; hij was derhalve in waarheid *Çiwabuddha*. Ik behoef hier voorts niet meer te herhalen de overeenkomst-in-de-beteekenis i. c. mystieke identiteit in dit yogatantrisch Wajrayāna van het buddhistische wajra-symbool en den çiwaitischen liṅga, van deze beide typische, reeds in de oudste tijden als afweermiddel gebezigde symbolen. Het lijkt m.i dan ook wel gemotiveerd om van den Akṣobhya-Çiwa [1]) van dit door niets uit zijn evenwicht te brengen Opperwezen (Akṣobhya, gesymboliseerd door *Wajra*), van dezen standvastigen Sthāṇu (Çiwa, gesymboliseerd door *Liṅga*) de *niṣkala*-gedaante, de attribuutlooze, ongeopenbaarde *Dharmakāya* als een onbewogen Bajra-liṅga, als een çiwabuddhistischen *Liṅga* te zien.

Van den Çiwabuddha-Liṅga, van dezen Liṅga met de voor dit stelsel karakteristieke *Akṣobhya*-essentie, is de Sambhogakāya, de *sakala-niṣkala*-gedaante, een Bhairawa, vanzelfsprekend eveneens met bajra-aard; iconografisch is dit uit-

---

[1]) Niet alleen Indra is in de Veda's de wajra-drager, doch ook de vedische Agni-Rudra is dat en het staat vast dat de epische Çiwa van deze figuur is afgeleid. Er bestaat dus wel een merkwaardig „wajraverband" tusschen Akṣobhya en Çiwa!

gedrukt door dien Wajrabhairawa een Akṣobhya als spiritueelen vader in den haartooi te doen voeren, evenals de reeds door mij aangewezen *Yamāri* van Jajawi.

Zijn *sakala*-emanatie is de Maheçwara-manifestatie, de Nirmāṇakāya, de minst immaterieele openbaringsvorm, in de gedaante van *Amoghapāça* met Akṣobhya in de tiara; *deze* Awalokita-Mañjuçrī Harihara, deze *Jina „ring sakala"*, die als Ardhanāri op Wairocana-Locanā geleek, is het nu, die naar mijn inzien, bedoeld moet zijn in zang 43:6 van de Nāgarakṛtāgama. Deze Jina „ring sakala" heeft m.i. eveneens „ringke" (te Singasari, Kṛtanāgara's hoofdstad) gestaan, zij het uiteraard in een anderen tempel dan den Torentempel, waar Kṛtanāgara's portretbeeld als een niṣkala-Ardhanāri, als een Çiwabuddha in de gedaante van een Liṅga, onbeschrijfelijk van schittering, stond: „ringke sthāna „nirān dhinarma Çiwabuddhārca halĕpnyottama, lawan ring „sakala pratiṣṭa jinawimba . . . . . . enz." Als tegenhanger dus van de inactieve Dharmakāya in uitgesproken *çiwaitische* gedaante — en door oningewijden ook voor zoodanig gehouden — richtte Bhaṭāra Çiwabuddha in zijn hofstad ook de actieve Nirmāṇakāya van zijn pantheon op, in *buddhistische* gedaante, als Amoghapāça, den Heiland zijner Kalpa.

Voor ik nader inga op deze nieuwe interpretatie van „ring sakala", welke mij destijds niet voldoende duidelijk voor oogen heeft gestaan, moge hier even de aandacht worden gevestigd op de uit dat misverstand voortgevloeide, reeds in den aanhef van dit artikel bedoelde, vergissing, in mijn vorige opstel over Kṛtanāgara's buddhisme begaan; ik bedoel de samentrekking der bijzetplaatsen van zang 43:6 en van de zangen 56/57 (Jajawi), waardoor de mij door Stutterheim verweten „ingewikkelde" interpretatie is veroorzaakt. Deze misinterpretatie blijkt derhalve op een samensmelting van de Sadāçiwa- en de Maheçwara-manifestaties van *denzelfden* Çiwabuddha met Akṣobhya-essentie, respectievelijk te Jajawi en te Singasari „ring sakala", neer te komen. De omstandigheden, dat het iconografisch labyrinth van dit soort „mahāyāna" nog praktisch onverkend is en dat in het onderwerpelijke pantheon de *witte* vormen van Akṣobhya en

Wairocana met hunne Harihara-essenties — immers de eerste een donkere Indra-Wiṣṇu en de tweede een gele Brahmā-Wiṣṇu, beiden in Çiwa's kleur d.w.z. karakter — een bijna identieke rol vervullen, mogen de begane fout verklaarbaar en vergeeflijk maken. [1])

Dat instede van het in den Nāgarakṛtāgama-tekst misschreven „sakgala" evenzoo goed „sakala" als „sagala" gelezen mag worden, behoeft wel niet verdedigd te worden. Kern koos „Sagala" en gaf er de beteekenis aan van een plaatsnaam, in het oude Indië wel bekend, doch op Java nog niet teruggevonden. [2])

Stutterheim nam deze conjectuur over in zijn artikel, alhoewel bij haar zelf niet bewezen acht (pag. 724).

„Sakala" komt in de door mij voorgestelde interpretatie van „geopenbaarde gedaante" voor op meerdere plaatsen in de Nāgarakṛtāgama; ik noem slechts zang 48 : 3, waar, als een der bijzettingsgedaanten van den Madjapahitschen Vorst Jayanāgara, wordt vermeld een *Sugatawimba* als *Amoghasiddhi sakala*.

Bovendien — en dit is een belangrijker argument — is het juist in zijne *sakala*-openbaringsvorm, dat volgens de āgama's de *Ardhanāri*-gedaante van het Opperwezen begint „actief" te worden en wel wanneer hij, in innige verbinding met zijn reeds kenbaar geworden *donkere* Çakti t. w. de Tirodhāna-çakti, het regenereeren der wereld aanvangt, om die te doen gedijen en te leiden naar de verlossing, welke daadwerkelijk wordt volvoerd door de Aruḷ-çakti in hare *lichte* (witte) gedaante.

Past nu het bovenstaande niet uitnemend in de omschrij-

[1]) Ook de *witte* Mañjuçrī met de dhwajamudrā heeft uiteraard Harihara-essentie; hij heeft merkwaardig genoeg mystiek dezelfde beteekenis, zoowel van den witten *Akṣobhya* (als *donkere* Mañjuçrī in Çiwa's kleur) als van den witten *Wairocana* (als *gele* Mañjuçrī in Çiwa's kleur) en kan derhalve in *beider* plaats treden.

[2]) Het twijfelachtige „Sagala" van zang 74 behoort in ieder geval als bijzetplaats voor Kṛtanāgara uitgeschakeld te worden; anders was het onder de dhinarma's van het Singasarisch Vorstenhuis in den vorigen zang opgenomen geworden en niet onder de reeks bijzetplaatsen van de Madjapahitsche dynastie.

vingen van zang 43 : 6, wanneer men daarin met mij leest, dat een bijzettingsbeeld als een Jina „ring sakala" bedoeld zou zijn? De bij zijn leven reeds verloste Vorst, de dewamūrti sakala, die immers de Jina-wijding heeft ontvangen, wordt door het Jinawimba verbeeld, dat de sakala-openbaringsgedaante is van den Çiwabuddha; het Amoghapāça-beeld stelt vóór het koppel Çrī Jñanaçiwabajra met zijn Bajradewī, die één zijn in het doen gedijen van de wereld, in het getweeën verrichten van heilige handelingen en geloften, evenals hun çiwaitisch goddelijk evenbeeld Ardhanāri, en die tevens gelijken op de buddhistische twee-éénheid van Wairocana en de dubbelçakti Locanā, die weer de samensmelting is van hare *donkere* en hare *lichte* vormen. Kan deze Amoghapāça anders dan een *Akṣobhya* in de coiffure dragen? En wat zou een çiwabuddhistisch érudit als Kṛtanāgara, voorts gelet hebben om aan dezen Amoghapāça zijn tweeslachtig karakter ook *naar buiten* duidelijk te maken en hem links, aan zijn Hari-zijde te voorzien van een *vrouweborst*, evenals elke regulier āgamistische Ardhanāri? Verklaart dat wellicht den nadruk, waarmede Prapañca in zang 43:6 de *tweeslachtigheid* van het Jina-beeld tot tweemaal toe doet uitkomen en er ten slotte aan toevoegt dat deze qualiteit *in één beeld* (ekārca) is belichaamd?

Een en ander heeft ook Stutterheim aangevoeld, toen hij het Berlijnsche beeld met Kṛtanāgara in verband wilde brengen; doch zelfs in de hier door mij veronderstelde „expressieve" uitbeelding is er nog zóó groot onderscheid tusschen de zuiver āgamistische Ardhanāri te Berlijn en dezen çiwabuddhistischen Amoghapāça, dat men de laatste nog wel, edoch de eerste *nimmer* een *Jina*wimba heeten zou, zooals Stutterheim tracht goed te praten; [1]) men zou het Berlijnsche beeld veeleer in Prapañca's terminologie een *Çiwa*wimba [2]) moeten heeten.

[1]) En zulks aan de hand van mijn eigen onderzoekingen nopens het buddhisme in Kṛtanāgara's tijd! Op pag. 719 troost hij zich, dat „eigenlijk in het geheel geen moeilijkheden bestaan" t.a.v. de door hem geponeerde stelling. Hij vervolgt dan aldus zijn iconografische beschouwingen: „Het moge in onze oogen al vreemd schijnen, dat dit beeld, dat zoo duidelijke

(Vervolg noot 1 en noot 2 Zie pag. 137).

Indien mijne hypothese juist is nopens het pantheon van den Vorst, die, dank zij zijne hoogste wijding, zijn mukta-schap, bij zijn leven reeds Çrī Çiwabuddha of Mahākṣobhya geheeten zou hebben, zou deze Jñānaçiwabajra, deze Jinendra, zich in de *drie* emanaties van zijn Çiwabuddha hebben doen bijzetten:

1°. in niṣkala-gedaante, als de schijnbaar zuiver çiwaitische *Liṅga* in den Torentempel te Singasari;

2°. in sakala-niṣkala-gedaante als de duidelijk „çiwabuddhistisch" uitgebeelde Bhairawa Yamāri te Jajawi;

3°. in sakala-gedaante als de schijnbaar zuiver buddhistische *Amoghapāça-Ardhanāri*, eveneens in zijn hofstad.

Elk dezer bijzettingsbeelden was hoofdbeeld in zijn eigen tempel en verkreeg uiteraard als zoodanig de geëigende pariwāradewata's om zich heen, zoodoende een eigen hiërarchiek godenstelsel vormend, met zichzelf als centrale grootheid.

Zoo scheen voor de oningewijden de Torentempel, die in waarheid het verblijf van den Jinendra Mahākṣobhya was, met zijn Liṅga-, Bhairawa-, Durgā-, Ganeça- en Gurubeelden een reguliere *Çiwa*tempel. Zoo zal de Amoghapāça-Ardhanāri in zijn behuizing mede van omringende „buddhistische" bijfiguren voorzien zijn geweest — analoog aan die van den Amoghapāça van Jajaghu met zijn Hayagrīwa en Ekajaṭī, Sudhanakumāra, Bhṛkutī en Tārā — en een reguliere *buddhistische* tempel geleken hebben.

Çiwa- en Wiṣṇu-attributen vertoont, in het gedicht met den naam Jinawimba betiteld wordt; men vergete echter niet, dat hier noch een Çiwa noch een Wiṣṇu is afgebeeld, daar van den eerste de cāmara, van den tweede de cakra ontbreekt. Wij kunnen aldus alleen spreken van çiwaitische en wiṣṇuitische attributen; de drager kan evengoed buddhistisch als iets anders zijn. Dat hier overigens op de çiwaitische en wiṣṇuitische affiniteiten der Wairocana-Locanā-figuur zooveel aandacht viel, dat zij uitdrukkelijk in den vorm van attributen werden getoond, zal ongetwijfeld samenhangen met het dualistisch karakter van den voorgestelden Koning, „Çiwabuddha" geheeten". En op pag. 726: „De knots (van het beeld) is een wajraknots en is door deze wajra eigenlijk het eenige uitgesproken buddhistische aan het beeld". enz.

²) Op de beteekenis van dezen term wordt onder § 3 nader teruggekomen.

3. Het betoog van Stutterheim.

Indien wij thans het betoog van Stutterheim nader critisch mogen beschouwen, dan kan het volgende worden opgemerkt.

Het is duidelijk in vier deelen te splitsen:

1°. het Berlijnsche beeld is een *Singasarisch bijzettingsbeeld* (pag. 715 — 717);

2°. het is het Jina-bijzettingsbeeld van *Kṛtanāgara* bedoeld in zang 43: 5 van de Nāgarakṛtāgama en stond te Sagala, in of bij Singasari (pag. 717 — 720);

3°. vergelijking van dit eindresultaat met hetgeen anderen terzake hebben gepubliceerd, hetgeen leidt tot de slotsom: „Geen van de geciteerde schrijvers heeft door zijn studie onoverkomelijke bezwaren opgeworpen" (tegen 's auteurs opvattingen), pag. 720 — 724;

4°. kunsthistorische beschouwingen nopens het beeldwerk; deze vallen buiten het kader van de onderstaande kritiek.

Sub. 1°. Het eindresultaat van het eerste deel van het betoog, dat het beeld een *Singasarisch bijzettingsbeeld* is, is m. i. juist. Indien echter aan Stutterheim mijn bijdrage tot de kennis van Hindoe-Javaansche portretbeelden bekend ware geweest [1]) — uit zijn artikel blijkt dit nergens [2]) — had hij kunnen verwachten, dat ik mij met zijn *argumentatie* niet geheel zou kunnen vereenigen.

Nadat hij op pag. 716 tot de conclusie is gekomen: „Het beeld stelt dus voor een *godheid* met çiwaitische manlijke en wiṣṇuitische vrouwelijke elementen" zegt hij zonder overgang op de volgende pagina: „als wij *dus* ons beeld als een dynastiek *portretbeeld* van een of anderen vorst mogen opvatten". . . . . enz. Òf er is een schakel uit het betoog weggevallen, òf hetgeen dan volgt: „het sterk individueel karakter der gelaatstrekken pleit daarvoor", is het hoofdargument voor zijn stelling. In het laatste geval moet ik

[1]) T. B. G. 1919 pag. 493 e.v.

[2]) Wel werden de (sedert door mij gecorrigeerde) beschouwingen van Krom terzake van het portretbeeld van Kṛtarājasa (T. B. G. 1912) benut.

bezwaren maken; het beeld is m.i. een bijzettingsbeeld, *alleen al omdat het opzettelijke afwijkingen vertoont van de reguliere godenvoorstellingen.*

Het beeld toch heeft attributen van Çiwa en van Wiṣṇu, terwijl het *niet* aan de eischen van een normaal Harihara-beeld beantwoordt; het is bijv. niet zuiver in twee helften te scheiden, zooals ritueel vereischt is. Behalve de reeds door Stutterheim opgemerkte afwijkingen, bestaat de makuṭa niet voor de Çiwa-helft uit een jaṭā- en voor de andere helft uit een kirīṭa-makuṭa, terwijl schedel en halve maan in Çiwa's jaṭā, en Çiwa's 3e oog in het voorhoofd, ontbreken. Het is *evenmin* een regulier Ardhanāri-beeld, want de vrouwelijke helft wordt niet door typische Çakti-attributen, -haartooi of -kleedij aangegeven (behoudens het lange drievoudige parelsnoer over den linkerschouder, instede van Çiwa's naga-koord); haar tilaka-tegenhelft van Çiwa's 3e oog en een vrouwelijke soebĕng in het linkeroor ontbreken evenzeer. Uitgezonderd de vrouwelijke linkerborst en het parelsnoer is het geheele beeld manlijk en is het gekroond met een koningskroon. Het beeld vertoont derhalve dusdanige bewuste afwijkingen èn van een Harihara-, èn van een Ardhanāri-godsbeeld, dat het daarom als een *portretbeeld* moet worden gequalificeerd; aan het bijzettingsbeeld werd duidelijk aangegeven, dat men daarin slechts de algemeene gedaanten dier *beide* godheden had te zien, en wel voor zoover deze virtueele gelijkenis bij de qualiteiten van den overledene paste.

Evenmin echter als het uitgesloten is om aan een *goden*beeld individueele gelaatstrekken te geven — de beeldbouwer was daarin in zekeren zin vrij — evenmin mag men een beeld op grond van deze gelaatstrekken, die m.i. ritueel *geheel bijzaak* zijn, een *bijzettings*-beeld heeten. Het Westersch idee van *portret* — gelaatstrekkengelijkenis — blijkt alleen al uit het bestaan van Javaansche bijzettingsbeelden als *Naṇḍi* (no's. 203d en 208c, collectie Kon. Bat. Genootschap), als *Garuḍa*, als *Liṅga*, als *Bhairawa* (met slagtanden!) enz. niet vereischt te zijn. [1]) Het portretbeeld moest slechts

[1]) Vgl. mijn artikel in T. B. G. 1919 pag. 499 tot 501.

een magisch-psychische gelijkenis vertoonen, welke gelijkenis uiteraard hoogstens kon worden *bevorderd* door de uiterlijke overeenstemming der gelaatstrekken, en dan nog slechts indien de uitgebeelde godengedaante dit mogelijk maakt.

Nader gepreciseerd heeft het onderwerpelijke bijzettingsbeeld de *Ardhanāri-gedaante* van den sectarischen Oppergod dezer duidelijk door çākta- en bhāgavatāgama's beïnvloede siddhānta-Leer, waarin niet Çiwa, doch *Harihara* de hoogste plaats inneemt. [1])

Sub. 2º. Bij het tweede deel van Stutterheim's betoog n.l. dat het een bijzettingsbeeld van *Kṛtanāgara* zou voorstellen, worde het volgende aangeteekend.

Bij de keuze van de, voor het bijzettingsbeeld in aanmerking komende vorsten van Singasari, worden de leden dier dynastie achtereenvolgens gewogen en alle, behoudens Kṛtanāgara, te licht bevonden, en wel uitsluitend op grond van het negatieve argument, dat in de ons bekende bronnen, t.w. Pararaton en Nāgarakṛtāgama, van geen der andere vorsten nadrukkelijk wordt vermeld, dat zij in *Ardhanāri*-gedaante zijn bijgezet. [2])

Is een dergelijk bewijs uit het ongerijmde wel aanvaardbaar, zoolang wij niet weten wat de juiste beteekenis is van de in het lofdicht door Prapañca gebezigde term „*Çiwawimba*"? Moeten wij niet veeleer veronderstellen, dat *elke* gedaante van Çiwa kan worden verbeeld door zoo'n Çiwawimba? Reeds het „Çiwawimba", in zang 56:2 van de Nāgarakṛtāgama vermeld als het bijzettingsbeeld van Kṛtanāgara te Jajawi, had den schrijver op zijn hoede moeten doen zijn, zelfs al aanvaardde hij mijn oplossing niet, dat het een Yamāri zou zijn, een der gebuddhiseerde Bhairawa-gedaanten van Çiwa. Welk regulier Çiwabeeld echter voert een Akṣobhya

[1]) Bij zijn eerste kennismaking met het beeld te Berlijn noemde Stutterheim het terecht een Harihara-Ardhanāri (Bijdr. T. L. V. 1924) en thans heet hij het, blijkens het onderschrift bij fig. 1, behoorend bij zijn jongste artikel, ten onrechte een „*buddhistische* Ardhanāri met wiṣṇuïtische en çiwaitische attributen".

[2]) T. B. G. 1932 pag 718 en 719.

in den makuṭa? En welk Çiwawimba wordt, zooals zang 57 van dit beeld meldt, door een *buddhistischen* Mahāguru met groote devotie vereerd, zelfs nadat het Akṣobhya-beeldje, dat oorspronkelijk in den makuṭa zat, tengevolge van een bliksemslag was verdwenen? Dit verhullen der werkelijke beteekenis, zooals in elk Javaansch gedicht geschiedt, heeft Stutterheim parten gespeeld, zoodat hij nergens de *Ardhanāri*-gedaante van Çiwa—een der meest beduidende in het siddhānta-çiwaisme—heeft onderkend, waar het gedicht een *Çiwawimba* vermeldde! Op deze al te letterlijke opvatting van Prapañca's woorden berust m.i. in hoofdzaak zijn foutieve identificatie van het tweeslachtige Berlijnsche bijzettingsbeeld, met het eenige in het gedicht nadrukkelijk met Ardhanāri betitelde n.l. dat van Kṛtanāgara in zang 43:6. [1])

Bovendien moest wel opvallen, dat (behoudens de onbekende bijzetting van Tohjaya) *alle* Singasarische vorsten als „Çiwawimba" zijn bijgezet, zooals de Nāgarakṛtāgama vermeldt:

Ken Arok te Kagĕnĕngan (zang 37), Anūṣapati te Kiḍal (zang 41), Wiṣṇuwardhana te Wĕleri en Narasinghamūrti te Kumitir (zang 41) en ten slotte Kṛtanāgara te Jajawi (zang 56). Dat onder al deze Çiwawimba's (Çiwārca's) geen Ardhanāri bedoeld zou kunnen zijn, zou m.i. slechts uit *interne evidentie* moeten blijken. En die is door Stutterheim niet gezocht!

Dat schrijver ten slotte de keuze heeft laten vallen op Kṛtanāgara, hoewel diens eenige bijzettingsgedaante als Ardhanāri uitdrukkelijk een *Jina*wimba wordt geheeten is m.i. moeilijk verklaarbaar, al tracht hij den kritischen lezer gerust te stellen, „dat in ons speciale geval eigenlijk in het „geheel geen moeilijkheden bestaan". Men stelle daartegenover, dat als bijzettingsbeelden van Koning Kṛtarājasa, den stamvader van het Madjapahitsche Vorstenhuis, in zang 47 van het lofdicht worden vermeld: een *Jina*beeld in den Kraton en een *çaiwapratiṣṭa* (*geen* Jina-beeld dus) te Simping; dit laatste beeld nu, waarvan de identificatie vaststaat en dat Stutterheim zelf als kunsthistorisch vergelijkingsobject

[1]) T. B. G. 1932 pag 719.

vermeldt (pag. 725), heeft de gedaante van een Harihara en vertoont dus veel overeenkomst met het Berlijnsche bijzettingsbeeld. Zou dit nu ineens onder de qualificatie van *Jina*beeld moeten vallen, omdat de buddhistische equivalenties van Hara en Hari-als-Çakti, respectievelijk Wairocana en Locanā zijn? Zijn niet van *alle* çiwaitische godheden buddhistische equivalenties denkbaar in dit „mahāyānistisch" stelsel, zonder dat deze goden *zelf* daarmede *buddhistische* godheden zijn? Of moet men den geleerden hofdichter Prapañca zoo weinig buddhistische systematiek toeschrijven, dat hij in zang 47 : 3 een Jina-beeld uitdrukkelijk onderscheidt van een çiwaitisch bijzettingsbeeld als Harihara en tegelijk in zang 43 : 5 — in beide gevallen bezigt hij den term „Jinawimba" — onder een Jina-beeld een even „onbuddhistisch" beeld zou verstaan als het Berlijnsche?

De bewering van Stutterheim op pag. 720 van zijn betoog, dat het beeld „even goed buddhistisch als *iets anders* kan zijn" mag men ternauwernood als ernst opvatten. En zijn conclusie, eenige regels verder, „dat wij *met gerust geweten* in ons beeld de beroemde bijzettingsfiguur van Kṛtanāgara kunnen zien" heeft niet meer dan suggestieve waarde.

Sub. 3⁰. Het derde onderdeel van Stutterheim's betoog werd reeds, althans voorzoover mijzelf betreft, in de tweede paragraaf van dit opstel weerlegd. Er moge uit blijken, dat hem mijne bedoelingen destijds goeddeels zijn voorbijgegaan, zij het dan ook dat dit in zeker opzicht een gevolg was van mijne onjuiste samentrekking van twee der drie in de Nāgarakṛtāgama vermelde bijzetplaatsen van Kṛtanāgara. Het is mij echter niet recht duidelijk, dat mijn vroeger betoog zich niet meer zou verzetten tegen Stutterheim's voorstelling van zaken, indien deze samenstrekking „als niet langer bestaand" (pag. 724) ter zijde wordt gelaten!

4. *De bijzettingsbeelden van Ken Arok te Kagĕnĕngan.*

Werd het Berlijnsche beeld boven reeds als een bijzettingsbeeld geïdentificeerd in de gedaante van Harihara met zijn Çakti, in één beeld vereenigd, thans zal worden nagegaan

wat de esoterische beteekenis dier twee-éénheid is en daaruit worden afgeleid op welken Singasarischen vorst deze speciale bijzettingsgedaante meer eigenaardig van toepassing zou kunnen geweest zijn.

Evenals een Naṇḍi- of Garuḍa-bijzettingsgedaante gepast was bijv. voor den rijksbestuurder van een Vorst, die zelf respectievelijk als Çiwa- of als Wiṣṇuwimba ritueel was opgericht, zoo is een bijzettingsgedaante als Harihara of als Ardhanāri, en in het bijzonder als een combinatie van beide, geëigend, niet alleen voor den hoogste in den Lande, doch bovenal indien hij de stichter (lees: de schepper) was van een nieuwe dynastie.

In het Singasarische siddhāntistische stelsel, is zooals reeds gezegd, niet Çiwa doch *Harihara* de Oppergod; hij vervult er de rol van Schepper als de vedische en de purāṇische Brahmā, of als de Çiwa der çaiwāgama's. Hij doet dit scheppen echter niet rechtstreeks, doch draagt deze werkzaamheid onder zijn leiding op aan *Çakti*, die, als ware zij de causa instrumentalis, de oermaterie in beweging zet. Zonder Çakti, die derhalve in dit āgamistisch stelsel een onvervangbare rol vervult, doet Harihara, als bloote causa efficiens, niets. Slechts in innige samenwerking, als onafscheidelijke twee-éénheid, kunnen zij op het wereldgebeuren daadwerkelijken invloed uitoefenen.

De Vorst, die in de godengedaante van Harihara- met-Çakti wordt bijgezet, moet derhalve eer de *eerste*, de „tjakalbakal" der dynastie zijn, dan de *sluitsteen*, eer een *Ken Arok* dan een *Kṛtanāgara*! „Bij geen der (andere) genoemde vorsten (van Singasari dan Krtanāgara) speelt de echtgenoote een bijzondere rol" wil Stutterheim bout beweren (pag. 718). En wat had Ken Arok kunnen uitrichten zonder Ken Dĕdĕs, de hoogste Vrouwe van Singasari?

Doch laat ons niet vooruitloopen op de beteekenis van Ken Arok en Ken Dĕdĕs in de geschiedenis van Singasari, zooals wij die kennen uit onze meest uitvoerige bron, de Pararaton, het boek der Koningen.

Ken Arok, de Çiwaiet en Buddhist, was bij zijn leven reeds verlost. Als wajrayānist had hij prajñopāya bereikt en kon

daardoor straffeloos rooven, moorden, vrouwen verleiden en spelen; de āgama's zeggen op analoge wijze, dat dit alles in den toestand van Çiwabhoga (of hier wellicht van Hariharabhoga) is gesanctionneerd. Hoewel hij door of uit Bhaṭāra Brahmā heet verwekt, is hij een incarnatie van Wiṣṇu en wordt hij tevens door Çiwa erkend als zijn (spiritueele) zoon, juist zooals in de purāṇa literatuur Harihara of Ardhanāri Brahmā's creaties zijn en verwekt zijn, om de wereld te (re)genereeren. In de Singasarische siddhāntistische Leer neemt Harihara zelfs geheel de plaats van Brahmā in en dat Ken Arok inderdaad als (aardsche) Harihara, de rol van Brahmā vervult, blijkt wel daaruit, dat deze bovenmenschelijke Zoon-gods in de Pararaton nadrukkelijk *Sang Amūrwabhumi* wordt geheeten, hetgeen zooveel zeggen wil als Schepper, (Re)generator der wereld (i. c. Java).

Ken Arok is, blijkens zang 37 : 2 van het lofdicht, bijgezet als Çiwawimba in den centralen toren van den graftempel „statig en hoog gelijk de berg *Meru*, die het verblijf is van *Çiwa* (çiwa-pratiṣṭa)". Hierbij teekent Kern aan: [1]) „Niet geheel juist; Çiwa's verblijf is de Kailasa"; m. i. ten onrechte, want door Prapañca is inderdaad bedoeld de *Meru*, het klassieke verblijf van *Brahmā* hier van Sang Amūrwabhūmi-Harihara. In beide termen: *Çiwa*-pratiṣṭa en *Çiwa*wimba van den onderwerpelijken tekst moeten wij m. i. dus lezen voor Çiwa: *Hari-hara.*

Ken Arok, Çiwa's aardsche emanatie, die volgens de Pararaton tevens Wiṣṇu's çaṅkha en cakra als kenteekenen in de handen draagt (zooals de te Lohgawe gevestigde, kersversch uit Jambudwīpa gearriveerde brahmaan hem suggereert), heeft een Çakti van noode—die volgens hetzelfde Boek der Koningen, een *ardhanāriçwarī* wordt geheeten, een vrouw met vlammenden schoot—om wereldbeheerscher (cakrawartin) te kunnen zijn. Deze Çakti moet uiteraard een incarnatie zijn van *Pārwatī,* die de dubbelçakti is, zoowel van Agni als van Çiwa d.w.z. de echtgenoote met den vurigen Agnirudra-aard, die uit haar vlammenden schoot den vulkanischen, bergensplijtenden oorlogsgod Skanda doet geboren

[1]) Verspreide geschriften VII pag. 318.

worden. Ken Arok vindt haar in Ken Dĕḍĕs (wier vurige schoot hem was geopenbaard), de reeds gehuwde beeldschoone dochter van den op de lijkenvelden wonenden wajrayānist Mpu Pūrwa; zij heeft, zooals de Pararaton meldt, van haar vader de „karma amamaḍangi" geleerd, de magische kunst om vuur uit te stralen, en is daardoor met bovennatuurlijke çakti toegerust. Door middel van deze buitengewone vrouw, die Ken Arok door sluipmoord op haar echtgenoot wint (die zelf haar weer aan haren vader ontstolen had en daarom gevloekt werd), schept Ken Arok, èn zijn Rijk, èn zijn Dynastie. Geen wonder dan ook, dat haar naam nog vele eeuwen na haar dood in den volksmond is blijven voortleven, deze „Poetri Dĕḍĕs", die de stammoeder is geworden van twee beroemde Oost-Javaansche dynastieën.

Ken Arok overleed in de eerste helft van de dertiende eeuw en werd te Kagĕnĕngan bijgezet „in twee tjaṇḍi's, als gewezen çiwaiet en buddhist" (zang 40:5); volkomen en règle, waar zijn spiritueele vader de waiṣṇawabhakta (te) Lohgawe was en zijn schoonvader een tot het wajrayāna bekeerd brahmaan, beiden groote figuren, die wel niet gemankeerd zullen hebben hun sporen na te laten op de syncretistische Leer, die de Koning beleed.

Zou nu het çiwaitische bijzettingsbeeld te Kagĕnĕngan van dezen vorst, die zoo'n bijzonderen levensloop had, ritueel juister kunnen zijn opgericht dan in de gedaante van een Harihara in vereeniging met zijn Ardhanārīçwarī, juist zooals het Berlijnsche bijzettingsbeeld te zien geeft?

Ken Dĕḍĕs, de schoone en machtige ardhanārīçwarī werd na haar dood (op instigatie van haar vader?), in „mahāyānistische" gedaante bijgezet als de *gele* Ādiçakti *Prajñāpāramitā*, immers met de dharmacakramudrā en het boek der Leer op den *rooden* lotus; zij is een mystieke vorm van *Mamakī*, de çakti van Ratnasambhawa, al voert zij vaak Akṣobhya in den haartooi. [1])

[1]) Vgl. Foucher, Etude II pag. 82 e.v. Hier bijv. weer een verdringing van het Brahmāwiṣṇu-karakter door den Indrawiṣṇu-aard, waarop te voren reeds werd gewezen.

Het schijnt niet onmogelijk om uit dit laatste gegeven af te leiden, hoe Ken Arok's *buddhistische* bijzettingsbeeld in de „kasugatan" (zang 37 : 3) te Kagĕnĕngan er moet hebben uitgezien.

Uiteraard moet het *Sugatawimba*, het hoofdbeeld in den bijzettingstempel, tot dezelfde emanatiereeks hebben behoord als deze gele Verlossingstārā en tevens het buddhistisch pendant zijn geweest van Ken Arok's çiwaitische bijzettingsgedaante als Harihara-Ardhanāri. Het moet dan wel alweer een *Amoghapāça* geweest zijn, [1]) deze steeds op Awalokita geënte Maheçwara. Van Amoghapāça kan de Hari-helft hier echter niet, als later bij Wiṣṇuwardhana, hebben bestaan uit de *donkere* Maitreya-*Agniwiṣṇu*, doch moet ze, i.v.m. den aard van de *gele* Ādiçakti Prajñāparamitā, de *gele* Maitreya-*Brahmāwiṣṇu* zijn geweest, die eveneens de dharmacakramudrā voert. In Ardhanāri-gedaante zou Ken Arok — indien Prapañca zijn beeld „ring sakala" beschreven had, evenals dit met Kṛtanāgara is geschied — geleken hebben op „*Amitābha-Mamakī*, in één beeld vereenigd". En deze Mamakī zou dan de *roode Mamakī* geweest zijn, zooals Locanā de *witte Locanā* is in zang 43 : 6 van het lofdicht!

In de emanatiereeks, waartoe de Amoghapāça met de roode Amitābha-Rudra-essentie van den lateren *Wiṣṇuwardhana* behoort, is (zooals vroeger reeds opgemerkt) bij de demoniseering dezer figuur, aan de Hari-helft die een oorspronkelijk Amoghasiddhi-Agniwiṣṇu-karakter bezit, min of meer Akṣobhya-Indrawiṣṇu-aard toegekend, door het Bhairawa-geheel een Akṣobhya in den haartooi te doen voeren; zijn Sadāçiwa en Icchāçakti zijn de *roode* Hayagrīwa en de *roode* Ekajaṭī, mystieke Agni-*Amoghasiddhi*-emanaties i.c. vormen van *Maitreya* en *Tārā* (lees: *Locanā*) in *Amitābha*-Rudra's kleur, welke nu eens *Amitābha* dan weer *Akṣobhya* in de tiara dragen.

Bij de analoge emanatiereeks, waartoe de Amoghapāça

[1]) Vgl. het bijzettingsbeeld van Wiṣṇuwardhana, in zang 41 : 4 eveneens een „Sugatawimba" geheeten, terwijl het in zang 37 : 7 een „Jinawimba" wordt genaamd en inderdaad een *Amoghapāça* blijkt te zijn.

van *Ken Arok* behoort en welke eveneens Amitābha-Rudra-essentie, echter een Hari-helft met Ratnasambhawa-Brahmā-wiṣṇu-karakter bezit, [1]) mag men dienovereenkomstig een Sadāçiwa en een Icchāçakti verwachten, die roode demonische vormen zijn van *Maitreya* en *Mamakī*, i.c. een roode *Hevajra* of *Heruka* met de roode *Kurukullā*, [2]) mystieke *Ratnasambhawa*-emanaties in *Amitābha's* kleur. Hoewel zij derhalve in het pantheon van Ken Arok tot de *Amitābha*-serie behooren, kunnen zij in demonische gedaante alweer een *Akṣobhya* in den haartooi voeren, [3]) conform de door Bosch te Padang Lawas in Sumatra, in de centrale tempelkamer van de ongeveer contemporaire Biaro Bahal II aangetroffen godheid. [4]) Heruka was overigens, blijkens den 125sten zang van het gedicht Sutasoma, ook destijds in Oost-Java geen onbekende Bhairawa. En waarom zou ook niet Ken Arok, de bij zijn leven reeds verloste Vorst, wellicht gezamenlijk met Ken Děḍěs, de dochter van den op de lijkenvelden huizenden „mahāyānist" (lees: „wajrayānist") — evenals betrekkelijk korten tijd later Kṛtanāgara — de bhairawa-wijding hebben ontvangen? Zien wij in 1261 A. D. niet hetzelfde gebeuren met den grooten Mongolenkeizer Kublai Khan en zijn gemalin, die uit de handen van den hoogepriester Aryamatidhwaja de Hevajra-wijding ontvingen? [5])

Volgens het door Bosch gepubliceerde sādhana beschermt deze Heruka met zijn bloedbeloopen oogen en zijn rossig

---

[1]) Men vergelijke hetgeen te voren is vermeld t. a. v. de toepasselijkheid van de roode *Amitābha*-Rudra ook bij een Hari-helft met *Ratnasambhawa*-Brahmā-aard.

[2]) Deze in de Hevajratantra voorkomende „buddhistische" godin, danst op een cadaver, heeft slagtanden, roode uitpuilende oogen, een uitgestoken tong en een schedelkrans in den uitstaanden haardos (Foucher Etude II pag. 74) en is een demonische Vasudhārā, de typische gele Çakti die in de omgeving van den rijkdomsgod *Kubera* en den liefdegod *Kāma* thuis behoort (Grünwedel Mythologie pag. 152), van welke laatste godheid Hevajra een demonische gedaante is. Zoowel Kurukullā (l. c.) als Hevajra dragen soms een Amitābha in het haar (As. Res. 1828 tegenover pag. 466).

[3]) Vgl. noot [2]) pag. 127.

[4]) Oudh. Verslag 1930 pag 143 142.

[5]) Grünwedel Mythologie pag. 105.

uitstaanden haardos „door zijn mijmering tegen de *wereldsche* Mara's". Als de verpersoonlijkte wajra, waarmede ook Buddha Māra overwon, was deze Hevajra het afweermiddel tegen de booze invloeden, waarmede Ken Arok maar al te zeer te kampen zal hebben gehad, èn door zijn gedragingen, èn door zijn oorlogsbedrijf tot herstel van de eenheid van het Oost-Javaansche rijk. „Het verzamelen van inzicht wordt door den sādhaka beoogd, opdat hij macht hebbe over den dood en het leven, dit is het doel van zijn observantie" (op de slagvelden, te midden van de lijken der verslagenen), zegt het gedicht Sutasoma in den aangehaalden zang; dientengevolge zal ook Ken Arok niet de verschrikkingen van het slagveld hebben geschroomd, hij die uit de handen van den wijdingsguru prajñopaya had ontvangen, de kennis die het machtsmiddel is om het doel te bereiken en effectiever nog dan prajñāpāramitā!

De witte Amoghapāça met dit „roode" karakter past geheel bij de, op bevestiging en uitbreiding van zijn machtspositie gerichte, actieve wereldsche rol, die Sang Amūrwabhūmi heeft vervuld in de Singasarische geschiedenis. Ken Arok, de opkomeling van geringen bloede, werd met zijn aardsche gemalin Ken Dĕḍĕs de vruchtbare dynastie-stichter (*Kāma*-emanatie), de verwekker van orde en rust, van rijkdom (als een aardsche *Kubera*), de schepper van een machtig Rijk; hij handelde derhalve in een totaal andere magische sfeer dan de overbeschaafde, legitieme heerscher Kṛtanāgara, die, in het toppunt van zijn grootheid, met het „witte" karakter van zijn witte Amoghapāça te kennen gaf, dat hij zijn glorie in de eerste plaats toeschreef aan zijn uitnemende *mystieke kennis* en die zijn wereld deed gedijen met behulp van zijn occulte brata, verricht met een anonyme wajrayoginī!

Het vorenstaande ware slechts als een min of meer theoretische uitwerking van het probleem op te vatten met de daaraan verbonden mogelijkheden tot mistasten, waarop hiervoren reeds werd gewezen. Men zou er slechts bevestiging van kunnen verkrijgen door den vondst van het buddhistische bijzettingsbeeld van Ken Arok te Ka-

gĕnĕngan; hetgeen echter vrijwel uitgesloten schijnt, aangezien het beeld reeds verloren was ten tijde van Prapañca's bezoek aan dien tjaṇḍi.

5. *Resumé.*

Resumeerende is getracht met het bovenstaande duidelijk te maken:

1°. dat het Jina-bijzettingsbeeld van Kṛtanāgara, bedoeld in zang 43:6 van de Nāgarakṛtāgama een *Amoghapāça-Ardhanāri* moet geweest zijn met een *Akṣobhya* in den haartooi, en *niet* het door Stutterheim in Berlijn teruggevonden „çiwaitische" bijzettingsbeeld van Harihara Ardhanāri;

2°. dat de waarschijnlijkheid groot is, dat de geleerde wajrayānist Kṛtanāgara, bijgenaamd Çrī Çiwabuddha of Mahākṣobhya, inderdaad een één-en-ondeelbaar çiwabuddhistisch pantheon heeft gecreëerd. De Ādibuddha zijner yogatantrische secte was *Çiwabuddha* of *Mahākṣobhya*; diens drie emanaties waren:

1e. de *Liṅga*, de Dharmakāya-gedaante, de niṣkala-Çiwabuddha,

2e. de Bhairawa *Yāmari* met *Akṣobhya* in den haartooi, de Sambhogakāya-emanatie, de sakala-niṣkala Çiwabuddha en

3e. de Jina *Amoghapāça-Ardhanāri*, eveneens met *Akṣobhya* in de coiffure, het Nirmāṇakāya-openbaringslichaam, de sakala-Çiwabuddha.

Er was m. a. w. in Kṛtanāgara's çiwabuddhisme *geen* plaats voor een tweevoudig godenstelsel naast en parallel aan elkaar t. w. respectievelijk met Liṅga, Waṭuka-bhairawa en Guru als *çiwaitische* emanaties en met den witten Mañjuçrī (Akṣobhya), Yamāri en Amoghapāça als equivalente *buddhistische* emanaties, zooals destijds door mij werd verondersteld; [1])

3°. dat het aantal bijzettingsbeelden van Kṛtanāgara ten rechte bedraagt *drie* en niet twee, zooals vroeger door mij is betoogd, [2]) en wel als *Liṅga* in den Torentempel

[1]) T. B. G. 1925 pag. 557 sub 3°.
[2]) T. B. G. 1925 pag. 557 sub 1°.

te Singasari, als *Amoghapāça-Ardhanāri*, eveneens in Kṛtanāgara's hoofdstad en als *Yamāri* te Jajawi;

4°. dat het Berlijnsche bijzettingsbeeld zeer vermoedelijk het portretbeeld is van *Ken Arok*, dat eens in den *çiwaitischen* graftempel te Kagĕnĕngan prijkte, en dat in den *buddhistischen* tjaṇḍi op hetzelfde tempelterrein een *Amoghapāça* opgericht was met een *Amitābha* in den haartooi.



Figuren op het 8ste terras van Tjaṇḍi Tjĕṭa.

De Figuren op het achtste terras van Tjaṇḍi Tjĕṭa.

door

Dr. K. C. CRUCQ.

Op het achtste terras van Tjaṇḍi Tjĕṭa bevindt zich zooals men weet behalve een groote lingga een zeer merkwaardige combinatie van figuren, nl. een groote liggende vleermuis die een schildpad draagt en voor wier kop een gelijkzijdige driehoek ligt met den top naar voren, zoodat de kop van de vleermuis ligt in het verlengde van de loodlijn uit den top op de basis neergelaten.

In dezen driehoek zien we negen dieren uitgebeiteld: uit elk hoekpunt kruipt een hagedis naar het middelpunt van den driehoek (het snijpunt der drie loodlijnen); om het middelpunt zitten drie kikvorschen, elk gericht naar een hoekpunt, terwijl uit het midden van basis en opstaande zijden drie dieren zich eveneens naar het middelpunt richten, en wel aan de linkerzijde een krab, aan de rechterzijde een mimi en uit de basis een rolrond pootloos dier, dat blijkbaar een paling voorstelt.

Dit laatste dier nu bevat den sleutel tot de oplossing van dezen rebus; het heeft *een kleine jaṭa, een kleinen asceten-haartooi, op den kop,* en is dus een figuur van dezelfde soort als de stieren met „asceten-tulband" en meer dergelijke voorstellingen op Soekoeh en Tjĕṭa, m. a. w. het is *een tjandrasĕngkala in beeld: „Wĕlut wiku"* = de paling als asceet, een tjandrasĕngkala die ook in den Pararaton voorkomt, representeert de cijfers 3 en 7, dus in sĕngkala: 73.

De krab = kĕpiṭing; piṭing = knijpen, knijpend vasthouden = sahut = 3 in tjandrasĕngkala.

De mimi, het dier dat als symbool van onverbrekelijke eenheid en huwelijkstrouw geldt (immers het wijfje draagt het mannetje steeds op haar rug) kan men de sĕngkala-waarde 1 toekennen. Wegens haar meest opvallend lichaamsdeel, den degenstaart, kan men de mimi in tjandrasĕngkala gelijkstellen met ikū = 1.

In dezen rebus zien we derhalve een tjandrasĕngkala in beeld gebracht die men zou kunnen parafraseeren met een te Soekoeh en Tjĕṭa gebruikelijke sĕngkala-formule: wĕlut wiku nahut ikū = 1373 Çaka = 1451 A. D. Aangezien dit achtste terras het voornaamste van alle schijnt geweest te zijn [1]), zooals uit de overblijfselen blijkt, meen ik te mogen aannemen dat dit jaartal 1451 A. D *de stichtingsdatum is van Tjaṇḍi Tjĕṭa*, d.w.z. het jaar waarin een waarschijnlijk reeds lang bestaand primitief terrassenheiligdom werd uitgebreid tot een weidsche, vorstelijke [2]) stichting.

Tegen deze hypothese schijnt een bezwaar een jaartal op een beeld op het 7de terras (foto O. D. 9365) in Krom's *Inleiding* vermeld als 1370 Çaka; deze lezing is echter foutief; het jaartal is 1390 Çaka; de 9 is zeer duidelijk.

Al is de oplossing van den sĕngkala-rebus ons mogen gelukken, een verklaring van de geheele figuur geeft ze ons niet; deze zullen we moeten zoeken in de cosmisch-sexueele symboliek, die de quintessence heeft gevormd van den te Soekoeh en Tjĕṭa gevolgden ritus.

De vleermuis + schildpad heeft den driehoek vóór haar kop liggen op dezelfde wijze als op den steen afkomstig van Tjaṇḍi Tigawangi, in het Bataviaasch Museum, het Sigillum Salomonis vóór den kop van de schildpad is afgebeeld. De driehoek moet dus worden beschouwd als liggend met den top naar boven: △; het is dus een mannelijke △, lingga- en vuursymbool.

[1]) D. w. z. het voornaamste der voltooide terrassen; het hoogste terras was natuurlijk bestemd het voornaamste te worden; ik vermoed dat Tjĕṭa niet voltooid is; zie hierover de hieronder genoemde opmerking over de jaartallen te Soekoeh en Tjĕṭa.

[2]) Waarom ik speciaal zeg: *vorstelijke* stichting, heb ik uiteengezet in het nog te publiceeren artikel: Een opmerking over de jaartallen te Soekoeh en Tjĕṭa.

Aangezien de schildpad duidt op Wiṣṇuïsme, althans op de adaptatie van Wiṣṇuïtische symbolen aan een wellicht prae-Hinduïstische schildpadvereering en aangezien zoowel op Soekoeh als op Tjĕṭa een syncretisme moet hebben bestaan van een oud-Indonesischen en een Çiwaïtischen lingga-dienst met sterk Wiṣṇuïtischen inslag (men denke aan de vele schildpadden, de vele Garuḍa's van Soekoeh, en het voorkomen van Wiṣṇu [of Çiwa in Wiṣṇu-vorm] op verschillende reliefs) en aangezien het bovengenoemde Sigillum Salomonis op den steen van Tjaṇḍi Tigawangi wel in verband zal staan met de Wiṣṇuïtische ṣatkoṇacakra, vermoed ik dat onze driehoek, óók voor den kop der schildpad gelegen, in verband staat met de trikoṇacakra, symbool van Yoganarasiṃha (zie Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography* Vol. I blz. 290-293).

Deze △ is dus te beschouwen als een cosmisch-sexueel verlossingssymbool, dat in deze omgeving goed past; men denke aan de vele „verlossingsscènes" op de reliefs te Soekoeh, de „verlossingswaterleiding" (buku tirtha sunya) te Soekoeh en Tjĕṭa, e.d. Figuren als deze △ en het Sigillum Salomonis op den steen van Tjaṇḍi Tigawangi bewijzen dat in de Oud-Javaansche magie, evenals in Voor-Indië, geometrische cosmisch-sexueele verlossingssymbolen, cakra's en yantra's, werden gebruikt.

De dieren in den driehoek zijn alle sexueele of vruchtbaarheidssymbolen; het zijn alle waterdieren, een merkwaardige tegenstelling tot den driehoek zelf, die zooals we zagen een mannelijke driehoek is, lingga- en vuursymbool (△ = vuur, geest, licht, actief, mannelijk; ▽ = water, stof, passief, vrouwelijk).

De genoemde dieren zijn: drie kikvorschen: regenmakers, vruchtbaarheidssymbolen; drie hagedissen (of leguanen?): voorspellers, regenmakers, vruchtbaarheidssymbolen, „totemdieren"; en de drie dieren die de sĕngkala vormen: een mimi: symbool van eenheid en trouwe liefde, sexueel symbool; een paling: lingga-symbool? een krab: yoni-symbool?

In het geheel $3 \times 3 = 9$ dieren, alle sexueele of vruchtbaarheidssymbolen; 9 is het *volmaakte getal*, dat we ook

terugvinden in de twee cirkels met negenpuntigen stralenkrans, links en rechts van de hier besproken figuren gelegen; de cirkel met zevenpuntigen stralenkrans, die a.h.w. het middelpunt der geheele voorstelling vormt (tusschen △ en vleermuis) symboliseert het getal 7, waardoor het heelal wordt uitgedrukt.

Een ander cosmisch-sexueel vruchtbaarheidssymbool treffen we aan op twee beelden: één aan de Westzijde van de derde poort, tweede terras (foto O. D. 9386), en één aan de Westzijde van de vierde poort, negende terras (foto O. D. 9390); zij vertoonen beide onderaan de van achteren afhangende opgerolde kain (*wastra poleng*), de gevleugelde schelp, bekroond door een magische vlam; het laatste beeld, een poortwachter, heeft slangen als pols- en bovenarmbanden.

De groote vleermuis waarop de schildpad rust is, naast den driehoek, een ander fascineerend iconografisch raadsel. De kalong geldt nog heden als een aan Durgā gewijd dier, en als zoodanig is zij in een heiligdom dat officieel wel aan den Çiwaïtischen lingga-dienst zal zijn gewijd, niet misplaatst. Een verklaring van de kalong als drager van de schildpad geeft dit ons echter niet. We denken natuurlijk ook aan de vleermuizen die uit Ken Angrok's hoofd kwamen om de djamboe's van Janggan op te eten; dit waren echter geen kalongs, maar lalawah's, een klein soort vleermuizen. Daar Angrok als incarnatie van Wiṣṇu gold, zou men verband kunnen vermoeden tusschen Wisnuïsme en vleermuizenvereering, maar verdere aanwijzingen hieromtrent ontbreken.

Maar ik meen dat de oplossing van het raadsel te vinden is in een geheel andere richting, nl. volgens den bekenden magischen stelregel: gelijkheid van naam = gelijkheid van wezen. De schildpad, Wiṣṇu's kūrmāwatāra, diende zooals men weet bij het karnen van den Oceaan tot steunpunt voor den berg Mandara, die als karnstok gebruikt werd. De schildpad bevond zich bij die gelegenheid in den oceaan, in het water. Wanneer we nu bedenken dat volgens magischen gedachtengang *lwah* (= *water*) en *lawah* (= *vleermuis*) als identiek mogen worden beschouwd,

dan volgt hieruit dat de vleermuis waarbinnen de schildpad zich bevindt hier het water representeert waarin de kūrma zich bevond bij de karning van den Oceaan. De combinatie: schildpad omsloten door vleermuis stelt derhalve het amṛtamanthana voor, een zeer gepaste voorstelling in een heiligdom waarin het „tirtha sunya", het „verlossingswater", het amṛta, zulk een voorname plaats innam. Nu is het ook duidelijk, waarom de dieren in den driehoek alle *waterdieren* zijn; zij hooren thuis in de „aquatische" sfeer der geheele voorstelling. Tenslotte meen ik ook te mogen veronderstellen dat de groote lingga die nu vóór den driehoek ligt, oorspronkelijk op de schildpad heeft gestaan. Een dergelijke lingga met bollen om den top, de „Meru", den wereldberg, voorstellend, ligt immers nooit horizontaal, maar staat steeds verticaal, en hier kan hij feitelijk nergens anders hebben gestaan dan op het dier dat de Meru ondersteunt, de schildpad; men denke bv. aan de Balische Meru's op schildpadden. Verder meen ik mij van mijn bezoek aan Tjĕṭa, nu bijna vier jaren geleden, nog te herinneren dat aan de onderzijde van de lingga zich nog een vierde bol bevindt, hetgeen een evident bewijs zou zijn voor de hypothese dat de lingga oorspronkelijk heeft gestaan en niet op den grond gelegen heeft.

Ook op deze lingga zijn twee waterdieren afgebeeld, een hagedis (of leguaan?) en een visch.

Een relief in het Bataviaasch Museum, afkomstig van Tjaṇḍi Tigawangi

door

DR. K. C. CRUCQ.

No. 5616 Bat. Museum.

Schildpad omstrengeld door slangen; (de schildpad die de aarde draagt?). Boven den kop een bekende mathematische mystieke figuur, het „Sigillum Salomonis". Links van den schildpad hetzelfde symbool, maar in den zeshoek staat een gezicht; ook rechts schijnt dezelfde teekening te hebben gestaan. Alle hoekpunten vertoonen een drietongige vlam van magisch vuur.

Op het lichaam van den schildpad staan eenige Oud-Javaansche cijfers, gegroepeerd om het midden, waarin het teeken voor oṃ (zie de fig. beneden) is aangebracht. Ik veronderstelde dat deze cijfers, die geen „mystieke combinatie" opleverden, een dateering vormden; deze onderstelling is later gebleken juist te zijn; wat ik echter niet juist had gelezen waren de cijfers zelf, waardoor mijn oorspronkelijke lezing een foutief jaartal opleverde. Dr. Poerbatjaraka wees mij op de fout die ik had begaan; ik had er nl. niet aan gedacht de cijferste lezen in de juiste positie, (nl. met den *kop naar het middelpunt van de schildpad gekeerd*, en in de juiste volgorde, nl. *beginnend onderaan, rechtsom*, dus *tegen de pradakṣina.*

De afteekening der cijfers is aldus:

[ ]

op de plaats [ ] is door verweering een cijfer weggevallen. De juiste lezing is:

4 4

3

7 oṃ [ ]

1



Steen afkomstig van Tjaṇḍi Tigawangi.

Het jaartal is derhalve: 1-37, terwijl de bovenste cijfers 4 en 4 wellicht de maand en den dag van de maand weergeven. Zooals gezegd, is het cijfer der honderdtallen weggesleten, maar de betrekkelijk late stijl van het stuk maakt hoogstwaarschijnlijk dat het jaartal is geweest 1337 Çaka = 1415 A. D.

Het eenige feit dat we uit dit jaar kennen, is, dat volgens een Chineesch bericht koning Wikramawarddhana in dit jaar den naam Hyang Wiçesa aannam, en een gezantschap naar China zond (zie Groeneveldt, *Notes*); dit kan natuurlijk niet met het besproken relief in verband gebracht worden. 1337 Çaka is verder ook het jaartal der kleine badplaats van Panataran.

Wat tenslotte het „Sigillum Salomonis" betreft vóór den kop van de schildpad: dit symbool, bestaande uit twee ineengeschoven gelijkzijdige driehoeken is, zooals men weet, zoo oud als de menschenwereld; deze figuur, evenals het Pentagram, gaat tot ver voor de historische tijden terug. Het is wel merkwaardig dat, voorzoover mij bekend, op geen ander Javaansch relief dit symbool gevonden is, hoewel het ook hier natuurlijk bekend moet zijn geweest, men denke bv. aan een veel ingewikkelder magisch-mathematische figuur in Voor-Indië: de Çrī-cakra.

Het Sigillum Salomonis is hier ongetwijfeld de ṣatkoṇa-cakra, een symbool dat voorkomt op de Sudarçana-cakra, die men in alle groote Viṣṇu-tempels aantreft; het is aangebracht in een vlammende cakra (vgl. de vlammende punten op ons relief), terwijl het den achtergrond vormt van Viṣṇu Cakrarūpi, een achthandige „krodha" gedaante van Viṣṇu. Op de keerzijde zetelt Yoga-Narasiṃha in een gelijkzijdigen driehoek. Deze Sudarçana-cakra is evenals het Sigillum Salomonis het symbool van den cosmos, of liever van de opperste idee, de gedachte van Para-Brahman (de logos) die het heelal heeft tot stand gebracht. Men zie hierover Gopinatha Rao, *Hindu Iconography* Vol. I Part I blz. 290—292. Als magisch wapen aangewend vernietigt dit symbool alle vijanden: ripu-jana-prāṇa-saṃhāra-cakram.

In een land waarin tantrisme en magie zoozeer bloeiden als in het oude Java, moeten dergelijke mystieke figuren ongetwijfeld bij magie en voorspellingen zijn gebruikt. Immers het astrologisch paradigma, weergegeven in het Zegel van Salomo, symboliseert de planeten Jupiter, Venus, Saturnus, Mercurius, Mars en de Maan, gegroepeerd om de zon in het middelpunt [1]), een schema van 7 dat o. a. een groote rol speelt in de Kabbala der getallen; verder is △ een vuursymbool, ▽ een watersymbool, en tezamen vormen zij dus ook een voorstelling van het mannelijk en vrouwelijk oerbeginsel. Ook het principe der Drie-eenheid in „ongeopenbaarden" en „geopenbaarden" vorm vindt men hierin uitgedrukt. Tenslotte is het Zegel van Salomo, gevat in de slang die in zijn staart bijt (het symbool der Eeuwigheid), het bekende symbool der Theosofie.

---

[1]) Ik vermoed dan ook dat het gezicht in de figuur links van de schildpad den Zonnegod voorstelt. Verder kan men ook in de zespuntige ster zien de Trimūrti Brahma-Viṣṇu-Çiwa + hun çakti's: Saraswatī-Lakṣmī-Pārwatī; een schema overeenkomend met dat der drie groote planeten: Saturnus, Jupiter, Mars, gecompleteerd door de drie kleinere bollen: Venus, Mercurius, Maan (Vgl. *De Kabbala der Getallen*, door Sepharial (vertaling uit het Engelsch) I blz. 178-180).

Iets over raka en rakryān naar aanleiding van Siṇḍoks dynastieke positie

door

DR. W. F. STUTTERHEIM.

In een interessant naschrift op mijn artikeltje over Siṇḍoks dynastieke positie heeft Dr. Poerbatjaraka de door mij te berde gebrachte bezwaren tegen de opvatting, dat Siṇḍok niet alleen de opvolger doch ook de schoonzoon van Wawa zou geweest zijn, aan een nadere beschouwing onderworpen.[1]) De slotsom, die uit zijn redeneering kan worden opgemaakt, luidt aldus, dat er inderdaad een bezwaar moet worden gezien tegen het aannemen van deze opvatting in de discrepantie tusschen de titulaturen van Wawa en de persoon, die blijkens de singasarische oorkonde van Siṇḍok diens schoonvader zou moeten geweest zijn. Het eenige wat vóór de genoemde opvatting zou kunnen pleiten is een correctie van het woord *bawa* van de copie op koper in *wawa*. Zooals men weet heb ook ik een correctie van dat woord voorgeslagen en wel in *bawang*. Aangezien de aanleiding tot deze correctie (het voorkomen van een anuswāra op de overeenkomstige plaats van de oorkonde op steen) door Dr. Poerbatjaraka op grond van den zeer geschonden toestand van het origineel in twijfel wordt getrokken, wil ik hier, alvorens tot het eigenlijke doel van deze regelen over te gaan, gaarne van de gelegenheid gebruik maken om eenige zaken naar voren te brengen die mijns inziens in staat zijn de correctie *bawang* waarschijnlijker te doen schijnen dan de correctie *wawa*; ook al zouden

[1]) T. B. G. LXXII : 618 vlgg.

wij uitsluitend af moeten gaan op het „bawa" van de copie [1]).

In de eerste plaats moet ik dan opmerken dat wij in de oudjavaansche geschiedenis wel verscheidene rakryāns bawang kennen, doch een rakryān wawa tot nog toe onbekend is. Deze opmerking kan op zichzelf echter niet veel te beteekenen hebben, daar wij zouden kunnen aannemen dat wij thans met zulk een rakryān wawa zouden hebben kennis gemaakt.

In verband hiermede moge echter onmiddellijk de opmerking volgen dat wij in de oorkonde, waarin dus de eenige maal sprake is van zulk een rakryān wawa, te maken hebben met het stichten van een sīma, welke dienen moest o. a. voor het onderhoud van de dharmaprāsāda van dien, overleden, rakryān wawa. Nu zal het den schrijver van het naschrift zeker niet onbekend zijn, dat er een zeker verband bestaat tusschen den raka en den grond, waarover hij raka is; wij beschikken zelfs over een voorbeeld waarin iets dergelijks geschiedt als in Siṇḍoks oorkonde. In O. J. O. XXIV namelijk sticht Balitung, de bekende rake watu kura, tijdens zijn leven voor zichzelf een dharma pangasthūlan, wat zooveel is als een bijzettings-dharma, en maakt daartoe grond vrij behoorende aan watu kura. Deze plaats, vermeerderd met hetgeen bijvoorbeeld de oorkonden O. J. O. XIII, XXX, K. O. XV ons kunnen leeren, verschaft ons de overtuiging dat de grond, welke voor een bijzettingsdharma van een raka of rakryān wordt vrijgemaakt, tot het eigenlijke gebied van dien raka of rakryān dient te behooren; de overledene werd dus bijgezet in „vaderlandschen bodem".

Als wij dan ook in de singasarische oorkonde van Siṇḍok voor de dharmaprāsāda van den overleden rakryān, schoonvader van den koning, grond zien vrijmaken welke tot *bawang* behoort, dan is het mijns inziens, van andere oorkonden rakryāns bawang kennende, voor ons niet meer dan van zelf sprekend den in de copie van die oorkonde als

[1]) Aan Dr. Poerbatjaraka's verzoek om de door mij veronderstelde regelmaat in de wisseling van ba en wa te publiceeren zal ik gaarne voldoen zoodra deze veronderstelling zekerheid is geworden.

bawa overgeleverden naam van dien rakryān te corrigeeren in *bawang.* [1])

Het komt mij voor dat wij meer kracht van overtuiging mogen toekennen aan de boven geschetste omstandigheden en feiten, dan aan een willekeurige, want door niets gedetermineerde correctie van het *bawa* van de copie in *wawa.*[2])

Hier komt echter nog een nieuw gegeven bij.

Indien het namelijk juist ware, dat de overleden rakryān uit Siṇḍoks oorkonde, zijn schoonvader dus, tevens zijn voorganger zou zijn geweest (waarbij wij dan voor een oogenblik heenstappen over de ook voor Dr. Poerbatjaraka onoplosbare moeilijkheid der titulatuur), dan zou dus deze schoonvader-voorganger moeten zijn bijgezet binnen den tijd van twee jaren. Immers, de laatste oorkonde van Wawa is uit phalguṇa 927, zoodat deze vorst niet eerder, wel later kan zijn overleden; de onderhavige oorkonde van Siṇḍok, waarin hij dus reeds overleden moet zijn, dateert uit asuji 929, terwijl überhaupt Siṇḍoks eerste oorkonde uit waiçākha van dat jaar dateert. Deze zeer korte tijd, verloopen tusschen crematie en bijzetting, is niet in overeenstemming met hetgeen wij daaromtrent weten uit de oudjavaansche bronnen en evenmin met wat de indische bronnen vermelden, waar deze beide tijdstippen zoover van elkaar verwijderd dienen te zijn, dat men zich op het tweede het eerste niet meer nauwkeurig kan herinneren.

Het sterkste argument tegen de opvatting van Dr. Poerbatjaraka lijkt mij echter nog steeds in de titulatuur gelegen te zijn. Zooals reeds werd opgemerkt bestaat er in de oorkonde-literatuur geen rakryān wawa, wel een çrī wawa of dyaḥ wawa. Nu had aan Dr. Poerbatjaraka bekend moeten zijn dat een dyah-titel onmogelijk gelijkgesteld kan

---

[1]) Deze opvatting wordt nog versterkt door mijn opmerkingen in T. B. G. LXV : 220 en 221 (noot) over de promotie van den rakryān bawang tijdens Siṇḍoks bewind.

[2]) Ook het door Dr. Goris gelezen *waba* (ditmaal kennelijk een verschrijving voor wawa) staat op een copie en bewijst dus niets omtrent de verwisselbaarheid der *klanken* ba en wa, hoogstens bewijst het dat men later de *letterteekens* voor die klanken niet meer uit elkaar kon houden.

worden met een rakryān-titel; de dyah-naam is een zoogenaamde garbhajanmanāma [1]), een naam, die men bij de geboorte ontvangt, kortom een nama alit. Hetzelfde geldt voor çrī, dat nimmer anders dan als vorstelijk predicaat werd opgevat.

Nu tracht Dr. Poerbatjaraka de moeilijkheid te omzeilen door aan te toonen, dat de titel rakryān eigenlijk hetzelfde is als rake. Daarmede is echter niets bereikt, aangezien

1e. een rakai wawa al evenmin in de geschiedenis bekend is,
2e. de raka-titel evenmin als de rakryān-titel een geboortenaam kan inleiden en dus niet vervangen mag worden door dyah of çrī.

Ook langs dezen weg kan het dus niet gelukken, zooals de schrijver trouwens zelf toegeeft, de moeilijkheden, ontstaan door de wensch in Siṇḍoks schoonvader tevens diens voorganger te willen zien, uit den weg te ruimen.

Intusschen is het niet mijne bedoeling om mij te bepalen tot het constateeren daarvan. Integendeel, de lezing van Dr. Poerbatjaraka's naschrift heeft in hernieuwde mate de wensch bij mij doen opkomen naar een beter begrip van de termen raka en rakryān, doch tevens naar een voorstelling van hun beteekenis in de oudjavaansche maatschappij te trachten. Bij de pogingen, welke ik daartoe een keer te meer in het werk stelde, heeft Dr. Poerbatjaraka mij den weg gewezen door zijne linguistische opmerkingen omtrent deze termen. Het zij mij dan ook vergund in het ondervolgende den loop van mijn onderzoek te schetsen tot op het punt, waar ik, zonder hulp van kenners van andere indonesische culturen dan de javaansche, voorloopig niet verder kan.

Zooals ik reeds opmerkte heeft Dr. Poerbatjaraka in zijn betoog de gelijkheid van de termen rake en rakryān aangenomen op linguistische gronden, daarbij het in de oorkonden voorkomende rake niet, zooals ik voorstelde, opvattende als te zijn ontstaan uit raka + i, doch als een afgesleten vorm van rakai en dit weder van rakryān. Deze gelijk-

[1]) O. V. 1918 : 170 (Trawoelan-oorkonde III).

stelling van rake en rakryān wordt ook door de oorkonden aanvaard. Slaan wij namelijk K. O. XVII op, dan zien wij in regel 2 enkele grootwaardigheidbekleeders opgesomd, die alle van hun eigen naam voorzien zijn. Het zijn o.a. de rakai hino (de koning), rake *(sic)* sirikan pu suparṇna, rakai wka pu hanumān en rakai bawang pu uttara. Diezelfde grootwaardigheidbekleeders nu keeren terug in de regels 12 en 13, hebben daar dezelfde namen, doch een anderen titel, nl. rakryān (met uitzondering echter van den koning). Deze passage, die Dr. Poerbatjaraka, doch ook mij, ontgaan was, bevestigt dus op welkome wijze de juistheid van de gelijkwaardigheid der rake en rakryāntitels, zoodat wij onze meening omtrent het onderscheid daartusschen zullen hebben te herzien. Het is echter nog niet helder in hoeverre dit laatste zal moeten geschieden. Immers, wij blijven opmerken, dat de titel rakryān nimmer voor den koning wordt gebezigd, zoodat ik zou willen veronderstellen, dat er niettemin toch een onderscheid tusschen die beide titels moet bestaan, dat slechts in de realiteit treedt als het gaat om de koningstitulatuur. Wat dat onderscheid kan zijn, vermag ik niet te gissen. [1])

Voor een oogenblik terugkeerende tot de vraag of de in de oorkonden voorkomende titels raka en rakai zijn op te vatten als meer of minder afgesleten vormen van een ouderen vorm rakryān, welke vraag van belang is voor het verder verloop van mijn betoog, wil ik in de eerste plaats opmerken, dat het naast elkaar voorkomen van rake en rakai in een en dezelfde oorkonde [2]) en het wisselen van rake (rakai) met rakryān eveneens binnen een en dezelfde oorkonde, niet sterk pleit voor deze afslijtingstheorie.

---

[1]) De uitzondering, waarop door Dr. Poerbatjaraka gewezen wordt, nl. het kariyāna paṇaṃkaraṇa van de Kalasan-oorkonde, welk kariyāna door Vogel voor een sanskritiseering van rakryān wordt aangezien, is slechts schijnbaar, aangezien uit Balitungs oorkonde blijkt dat ook Panangkarans titel raka en niet rakryān was.

[2]) Reeds in 853 (O. J. O. VI)

Gaan wij voorts in verband hiermede het gebruik van beide termen eens nauwkeuriger na, dan blijkt al spoedig, dat de term rakryān zoowel met als zonder i voorkomt. Wij vinden nl. rakryān i watu tihang (O. J. O. XXIII, XXV), rakryān i hino (XXVIII; hier natuurlijk niet de koning), rakryān ni raṇḍaman (XXVI), rakryān ing pakirakiran (LXVIII), maar daarnaast ook en wel in dezelfde oorkonde waar het met i voorkomt: rakryān raṇḍaman (XXVI). Zonder het suffix komt de titel overigens herhaaldelijk voor.

Kunnen wij uit bovenstaande voorbeelden de overtuiging erlangen dat het gebruik met zoowel als zonder i of ing veroorloofd was en dat wij de gevallen zonder i zullen moeten opvatten als minder volledige constructies zooals ook in het Nieuw-Javaansch wel voorkomen, waar zoowel de vorm met ing of ring als de eenvoudige juxtapositie het samenhooren van twee woorden kan aangeven, het kan nauwelijks aan twijfel onderhevig zijn, dat de meer volledige of, als men wil, meer accurate vorm die met een i is.

Dezen indruk krijgen wij vooral bij lezing van K. O. XV, waar op een voor dergelijke oorkonden bijzonder systematische en accurate wijze de raka's en hunne parujars, tuhāns, winkas' en kalangs worden opgesomd en waar de laatstgenoemde titels steeds gevolgd worden door een i. De raka's hebben echter geen afzonderlijke i, doch worden zonder meer met rake aangeduid. [1])

Het komt mij logisch voor daarbij in de eerste plaats te denken aan de mogelijkheid, dat dit niet-voorkomen van de i na de raka-titels te danken is aan het feit, dat de schrijver er zich van bewust was, dat er zich reeds een i in dat woord bevond. Hier komen wij echter in conflict met Dr. Poerbatjaraka's opvatting, die deze i niet aanvaardt en daarbij voornamelijk steunt op het feit, dat wij nimmer den volledigen vorm raka + i of ni aantreffen. Op deze

---

[1]) Het valt op dat in deze zeer systematisch geredigeerde oorkonde ook de wahuta's zonder i verschijnen. Hier moet de reden een andere zijn; zoolang wij niets naders omtrent de beteekenis van wahuta weten is het wel onmogelijk die te vinden. Er kan hier, te oordeelen naar den bouw der oorkonde, geen sprake van toeval zijn.

veronderstelling, dat de i dus tot het woord zou behooren, zou ik met een andere veronderstelling willen antwoorden.

Zou het namelijk niet mogelijk zijn dat een term raka, oorspronkelijk zooveel als oudere broeder beteekenend en dus een honorifiek voorvoegsel uitmakend [1]), later als gewone aanspreekvorm in onbruik geraakte en in zijn gebruik beperkt werd tot de beteekenis van titel van apanagehouder, waarbij hij steeds en onveranderlijk diende gevolgd te worden door i of ing, tengevolge waarvan deze i ten slotte als tot het woord behoorend werd opgevat en het woord even onveranderlijk als rake deed geschreven worden? Waarna over-accurate schrijvers er, de aanwezigheid van dien i niet meer kennend, een tweede i aan toevoegden, welke het woord op dezelfde wijze deed gespeld worden: rakai? Het naast elkaar voorkomen van rakai en rake biedt dan binnen dezelfde oorkonde niet meer redenen tot verbazing dan het naast elkaar voorkomen van rakryān ni raṇḍaman en rakryān raṇḍaman in O. J. O. XXVI.

Nu wijst Dr. Poerbatjaraka wel op de door hem vermeende regel dat hiaten eerst tamelijk laat worden weggewerkt en dus het samensmelten van raka + i eerst laat verwacht zou moeten worden, doch aan de geldigheid van dien regel wordt afbreuk gedaan door het feit dat het wegwerken van hiaten reeds in O. J. O. XIX en K. O. XVII gevonden wordt. Vergelijking met het niet-samensmelten van rama + i gaat voorts mijns inziens evenmin op, daar het voorkomen van een term ramai of rame met gansch andere beteekenis dit samensmelten kan hebben tegengewerkt.

Het spreekt vanzelf dat in het bovenstaande geen onaantastbaar bewijs is gelegen voor de veronderstelling dat rake zou zijn ontstaan uit raka + i (en rakai uit raka + i + i), doch nemen wij Dr. Poerbatjaraka's gissing aan, dat het een afgesleten vorm is van rakryān, dan blijven wij met de moeilijkheid zitten dat de afgesleten zoowel als de niet-afgesleten vorm tegelijk in een oorkonde, ja, in een en dezelfde regel voorkomen. Zien wij echter, bij alle klank-

[1]) Zie VAN DER TUUK, K. B. N. W. sub voce aka II.

wettelijke verwantschap, toch een onderscheid, dan valt deze moeilijkheid weg.

Intusschen zal elke poging om deze vragen op te lossen en een beslissing te nemen gedoemd blijven min of meer theoretisch te zijn zoolang wij niet de beschikking hebben over een heldere voorstelling van wat wij onder raka's en rakryāns eigenlijk zullen hebben te verstaan, van wat hun functie en positie in de oudjavaansche maatschappij was. Twee keeren heb ik getracht tot een dergelijke voorstelling te komen, doch geen van beide keeren mocht het mij gelukken den weg daartoe verder dan een eindweegs te begaan.

De eerste maal was naar aanleiding van de singasarische oorkonde van Siṇḍok, waar ik gepoogd heb aannemelijk te maken dat de zoogenaamde mangilala dṛwya haji (zij, die van 's vorsten goed leven) lieden waren, wier bezigheden in de eerste plaats een magische beteekenis hadden. [1]) De tweede maal was naar aanleiding van de oorkonde van Balitung uit de Kĕḍoe, waarbij ik verband meende te moeten leggen tusschen deze mangilala dṛwya haji en de raka's. [2]) Krom heeft in zijn Geschiedenis de daar verzamelde gegevens verwerkt en overzichtelijk gemaakt, zoodat ik daarnaar kan verwijzen. [3])

Bij een reconstructie van de beteekenis der raka's in de oudjavaansche maatschappij verkrijgen wij dan het volgende beeld. Het javaansche land zou verdeeld geweest zijn in gedeelten, waarover een raka of rakryān zeggenschap had, zonder dat deze zeggenschap zich evenwel zoo ver uitstrekte als de zeggenschap der desa over den grond, welke raka voorts verband moet hebben gehouden met een vaststaande groep van lieden, die een geheel uitzonderlijke positie in de maatschappij innamen en wier bezigheden voornamelijk van magischen aard of verband houdend met magische zaken

[1]) T. B. G. LXV: 208 vlgg., in het bijzonder 245 vlgg.

[2]) T. B. G. LXVII: 172 vlgg., in het bijzonder 196 vlgg.

[3]) KROM, *Hindoejavaansche geschiedenis* 2 pag. 159. Uit deze plaats kan tevens de onjuistheid van Dr. Poerbatjaraka's opmerking op pag. 624 van T. B. G. LXXII blijken.

waren. Deze raka's speelden een rol in de algemeene staathuishouding, vervulden bepaalde ambten, konden elk tot den rang van koning geraken en schijnen elk voor zich bepaalde grondstukken (apanages ?) in meer werkelijk bezit gehad te hebben. Tusschen hen en die grondstukken bestond een bepaalde band, welke b.v. tot uiting komt bij de keuze van bijzettingsterreinen. Daarbij kan dan nog worden opgemerkt, dat hunne namen voor een groot deel en voor zoover ze eenigszins begrijpelijk zijn, steenen van een bepaalden vorm of boomsoorten aanduiden (watu kura, watu tihang, watu watu, watu humalang, kayu āra, tal waraṇi, waru ranu, kayu paṇḍang) terwijl ze somwijlen verband houden met de magische bezigheden der mangilala dṛwya haji (tangkil, limus, galuh, taji, halu, warak, pulung e.a.).

Het was door de vermelding van de verwantschap tusschen (ra)kryān en het makasaarsche karaeng, door Dr. Poerbatjaraka in zijn naschrift gedaan, [1]) dat mijn aandacht opnieuw viel op de makasaarsche en boegineesche karaeng- en aroe-schappen (gewoonlijk genoemd ornamentschappen) als mogelijk materiaal dat van nut zou kunnen zijn bij onze pogingen om meerder inzicht in de constructie der oudjavaansche maatschappij te verkrijgen.

Het komt mij namelijk voor, dat wij juist in die ornamentschappen een nog levende parallel hebben van het gereconstrueerde beeld, hetwelk ik boven heb geschetst. Indien nu de verwantschap tusschen de woorden rakryān en karaeng boven twijfel verheven is, zoo lijkt het niet onmogelijk dat deze parallel van meer beteekenis kan zijn dan men oogenblikkelijk zou willen vermoeden. Ook daar hebben wij een verdeeling van het land in stukken, elk staande onder een hoofd, hetwelk in sommige gevallen tot den rang van vorst kan komen en wiens macht ten nauwste verband houdt met magische zaken, waaronder steenen

[1]) De noot op blz. 625 van Dr. Poerbatjaraka's artikel moet op een vergissing berusten; ik vind ter plaatse geen aanduiding inzake de gelijkheid van kryan en karaeng.

de voornaamste plaats innemen en waarbij een afzonderlijk staande groep van lieden behoort, welker functies bijzondere overeenkomsten vertoonen met die der mangilala dṛwya haji. Wat is namelijk het geval?

De karaengs staan aan het hoofd van de zoogenaamde ornamentschappen, d.w.z. ontleenen hun zeggenschap over zaken en menschen binnen dat gebied aan het feit, dat zij de rechtmatige bezitters en verzorgers zijn der gaoekang, magische voorwerpen, te vergelijken met de Javaansche rijks-poesaka [1]). Deze gaoekang waren (want de echte zijn meerendeels verdwenen) oorspronkelijk merkwaardig gevormde steenen of stukken van boomen, kortom diezelfde eigenaardige magische voorwerpen, die overal in Indonesië door hun vorm aanleiding geven tot magische vereering en wier welzijn nauw verbonden geacht wordt met het welzijn van de bevolkingsgroep, die er de verzorging van ter hand neemt; *wier magische levenskracht één is met die van het land.* Bij mijne behandeling der oudheden van Bali heb ik gelegenheid gehad op dit verschijnsel te wijzen, voorzoover betreft de onherkenbaar geworden stukken [2]).

Deze karaengs nu beschikken in sommige gevallen over een gansche stoet van lieden, wier bezigheden uitsluitend bestaan in de verzorging dier gaoekang en in het algemeen der kalompowang, waarvan de gaoekang het meest essentieele deel vormt, zooals ook in de javaansche kratons oogenschijnlijk onaanzienlijke pieken en andere voorwerpen het meest essentieele deel uitmaken der rijks-poesaka of oepatjara. Onder deze lieden treffen wij aan: slijpers, touwslagers, doekspanners, rotan-snijders, wierookbranders, smeden, wapenpunters, wegers, vegers, trommelslagers, piekeniers, danseressen en hunne verzorgers, dienaren ter maaltijd, zangers van ceremonieele gezangen (b.v. bij vorstelijke bevallingen, huwelijken enz.), dragers van vorstelijke ampilans, jubelaars, visitatie-ambtenaren bij de wacht (tegen magische gevaren), roeiers, wapenschuurders, wapenschoon-

[1]) Zie P. J. KOOREMAN in *Indische Gids* 1883 deel I: 167 vlgg. FRIEDERICY in *Bijdragen* 89: 4 vlgg.

[2]) *Oudheden van Bali* I: 95.

makers, oog-zwarters (der danseressen) enz. [1]) Onnoodig te zeggen dat wij onder hen verscheidene aantreffen, wier bezigheden in hooge mate herinneren aan die der mangilala dṛwya haji.

Ter voorkoming van het verwijt dat ik mij hier aan fantastische vergelijkingen zou overgeven, dien ik het woord te laten aan kenners van Zuid-Celebes, teneinde van hen te vernemen of inderdaad deze vergelijking, voorloopig steunende op de aanvaarde verwantschap tusschen raka (rakryān) en karaeng, reden van bestaan heeft. En of, zoo voortgaande, misschien ook andere vergelijkingen, zooals die tusschen termen als sarjang (gemeenlijk van sergeant afgeleid), pabitjara, matowa, banoewa, [2]) en de oudjavaansche woorden marhyang, parujar, tuhān, wanwa (banuwa) gerechtvaardigd zijn.

Mocht dit inderdaad het geval zijn, zoo zouden wij de beschikking erlangen over een hoogst belangrijk vergelijkingsmateriaal, dat ons in staat zou kunnen stellen ons eindelijk een denkbeeld te vormen van de positie en functie der raka's. Die zou dan geweest moeten zijn die van den al of niet tijdelijken en dus verwisselbaren verzorger der poesaka's van een bepaalde streek, wier vorm en aard zich in de namen der raka's zouden afspiegelen en aan het bezit waarvan zeggenschap over den grond en deszelfs rechten verbonden was, [3]) terwijl hetzij door vrijwillige aaneen-

---

[1]) FRIEDERICY in Adatrechtbundel XXXI : 367.

[2]) Zie het *anawanoewa* bij FRIEDERICY in *Bijdragen* 89 : 3/4 en het *anak wanwa* der oorkonden.

[3]) Dat ook magische zaken zeggenschap konden hebben over grondrechten blijkt wel uit het feit, dat in de oorkonden dharmaprāsāda's uitdrukkelijk pramāna worden genoemd (T. B. G. LXV : 233/234). Het ophouden van het pramāna-schap van den vorst, of der mangilala dṛwya haji namens dien, kan misschien verband houden met het feit dat de graftempel door de aanwezigheid der asch van de voorouders een eigen zelfstandige poesaka ging vormen, in welks rechten andere poesaka's zich niet konden mengen. Kan er overigens verband bestaan tusschen den magischen watu kalumpang der oorkonden en de kalompowang uit Zuid-Celebes?

voeging dier poesaka-gebieden, hetzij door verovering, grootere staatkundige eenheden ontstonden, te vergelijken met de ornamentschapsbonden van Zuid-Celebes en staande onder een raka met den titel van ratu (vgl. het sang ratu van den eersten vorst van Matarām en dien titel in de oorkonden der Warmadewa's van Bali), waarna ten slotte één overkapping naar hinduistisch mahārāja-model het geheel omsloot binnen de grenzen van het javaansche koningschap. Wellicht kan de opvatting op Zuid-Celebes, dat de vorsten van zulke grootere rijken uit den hemel zouden zijn neergedaald, wijzen op een uitheemsch, hinduistisch karakter dier instelling.

Ten slotte rest mij nog den lezer te wijzen op het verband dat door deze zienswijze kan worden gelegd tusschen de oudste vormen van staatkundige indeeling van Java en de tegenwoordige vorstendommen. Ook thans nog heerscht de opvatting levendig dat het bezit van de rijks-poesaka's eigenlijk de eenige rechtvaardiging is van de uitoefening van de vorstenmacht. Ook thans nog leven in de kratons op 's vorsten kosten tallooze lieden, wier bezigheden bestaan uit het verzorgen der magische poesaka en ampilans, lieden, wier aanwezigheid elk openbaar optreden van den vorst bij garĕbĕgs enz. opluistert. Ook hier zou de kloof, die het huidige Java oogenschijnlijk van dat der oudjavaansche maatschappij scheidt, overbrugd kunnen worden.

Hoe dit ook zij, een der voor de archaeologie belangrijke conclusies zou mede zijn dat de voorstelling der oudjavaansche maatschappij, welke door de reliefs van den Barabuḍur gegeven wordt en welke steeds door het immense verschil tusschen de wereld der hemelen en hunne aardsche afspiegeling, de kraton, eenerzijds en de maatschappelijke toestanden van het volk anderzijds verwondering heeft gebaard en zelfs twijfel heeft doen rijzen aan de juistheid en natuurgetrouwheid der voorstelling, inderdaad een afspiegeling der realiteit is [1]). Zij zou natuurgetrouw hebben uitgebeeld het verschil

---

[1]) Zie KROM, *Geschiedenis* 2 pag. 7 – 9.

tusschen de door en door oud-inheemsche maatschappij en de er slechts in los verband op rustende kraton der mahārāja's. Van eenige belangrijke inwerking dier hinduistische min of meer afgesloten groep zou althans op Midden-Java geen sprake zijn en de hinduisatie van de desa zou eerst na dien tijd, waarschijnlijk eerst op Oost-Java zijn aangevangen. Zooals ook de islāmisatie van het javaansche volk niet in den tijd der Wali's, doch eeuwen later werd ingezet.

Het woord is dus thans aan de kenners van de culturen van Zuid-Celebes.

Lapjesgeld op Celebes

door

Dr. Alb. C. KRUYT.

In het Museum te Batavia bevindt zich een fraaie collectie zoogenaamd lapjesgeld, afkomstig van het eiland Boeton (Boetoeng). De voormalige President van de Java-bank, Mr. G. Vissering, geeft in zijn werk *Muntwezen en Circulatie-banken in Nederlandsch-Indië* van dit lapjesgeld de volgende beschrijving (bl. 273):

„Deze lapjes ter grootte van een langwerpig couvert, gewoon briefformaat, en welke dubbel gevouwen zijn, werden in verschillende kleuren voor den Sultan, de Radjah-Radjah en den Rijksbestuurder geweven, evenals voor de hoofdmantries en mantries, en werden door ieder dier personen op de passers in betaling gegeven. Deze lapjes werden later weer door de bevolking ingeleverd ter betaling van belasting, hoofdgeld en voor andere doeleinden. Het in omloop brengen daarvan was dus een soort voorrecht van muntslag voor de rijksgrooten."

Behalve Mr. Vissering heeft Dr. J. Elbert in zijn werk *Die Sunda Expedition* (I, 185—186) over het lapjesgeld bericht. Hij geeft ook den naam op, die dit op Boeton draagt, namelijk *kampua*, een woord dat ook gevonden wordt in *kampurui*, dat volgens Elbert „nicht gebundenes Kopftuch eines Königs" beteekent. [1])

Deze lapjes katoen, die een waarde vertegenwoordigden als banknoten, werden volgens Elbert op bijzondere weefstoelen gemaakt. Iedere waardigheidsbekleeder liet zijn bijzonder kenteeken op de door hem uitgegeven lapjes

[1]) De etymologie dezer woorden is onzeker. *Kampurui* is het gewone woord voor hoofddoek; het is zeer de vraag of het iets met *kampua* te maken heeft. (Red.)

aanbrengen, omtrent welke onderscheidingsteekens Elbert ons uitvoerig inlicht. De Schrijver weet ook te vertellen, hoe men er op Boeton toe gekomen zou zijn om lapjesgeld als betaalmiddel te bezigen. Dit gebruik zou volgens hem zijn ontstaan te danken hebben aan het vele opiumschuiven, palmwijndrinken, het zich overgeven aan overmatig zingenot en het nietsdoen, dat op dit eiland gedaan wordt, waardoor heerscher en volk verzwakt waren en de geldmiddelen van het land uitgeput waren.

Het lapjesgeld heeft echter ook buiten Boeton een groote rol gespeeld. Ik zal een overzicht geven van hetgeen daaromtrent tot nu toe aan het licht is gekomen.

Voordat in het begin van deze eeuw het N. I. Gouvernement zich intensief met Celebes ging bemoeien, werd door de bevolking van een groot deel van Midden- en Oost-Celebes veel waarde gehecht aan weefsels, die in onze oogen niets waard zijn. Dit zijn rokjes of sarongs, die bij de Oost-toradjas *kolokompa* worden genoemd; bij de To Mori heeten ze *sawoe ngkere;* in Oost-Celebes *motombing.*

De exemplaren, die ik van dit weefsel heb gezien zijn vrijwel alle van dezelfde makelij; de grootte is verschillend. De meeste die ik zag, waren door ouderdom vergaan, en vertoonden groote gaten. Van een groot exemplaar dat in mijn bezit is, zijn de scheringdraden 80 cm lang; ze zijn gespannen over een breedte van 35 cm. Het weefgetouw waarop deze stukjes gemaakt werden, was dus wel heel klein. De witte scheringdraden worden veelal afgewisseld met in indigo gekleurde draden; in mijn exemplaar telkens 2. Het aantal witte draden tusschen 2 paren indigo is verschillend (6,10, 6,2,2,10,10,6,10,11,2,2,10,10,7,10,10,2,2,10,10,6,10, 10,2; de geregeld terugkeerende cijfers 2,6,10 doen vermoeden, dat 7 een vertelling is voor 6, en 11 voor 10).

Het heele werk is in alle opzichten slordig. De draden zijn achteloos gesponnen, zoodat ze zeer ongelijk van dikte zijn, van breikatoen af tot naaigaren toe. De inslag is niet altijd op de juiste wijze ingebracht; er is niets gedaan om de draden bij elkaar te brengen, zoodat ze ver uiteen liggen, en het weefsel veel overeenkomst vertoont met dat,

waarop stoffeerders behangselpapier kleven. Over een ruimte van 17 cm van de schering is geen inslagdraad aangebracht. Wanneer deze scheringdraden in het midden werden doorgeknipt, zou het weefsel een sjaal vormen van 63 cm lengte met franjes aan elken kant van 8,5 cm.

Zulk een weefsel is voor eenig praktisch gebruik natuurlijk totaal ongeschikt. Het had bij de Oost-toradjas alleen beteekenis als een magisch werkend voorwerp. Naar het gebruik, dat men ervan maakte, droeg de *kolokompa* verschillende namen. Een ervan was *alisi ndoko* „onderlaag van de kleerenmand". De Poso-toradjas namelijk bewaren hun bezittingen, voor het meerendeel uit katoenen goederen bestaande, in manden met deksels van de bladscheede van den sagopalm vervaardigd. Wanneer iemand een *kolokompa* rijk was, legde hij die onderin de mand. Dat weefsel „riep" katoen, zoodat men geloofde, dat de mand altijd met katoenen stoffen gevuld zou zijn.

We kunnen ons dit gebruik van de *kolokompa* verklaren, als we oude To Mori hooren verzekeren, dat dit weefsel het eerste is geweest wat hun voorvaderen van katoenen stoffen hebben gezien.

Een nog voornamer rol speelde de *kolokompa* als onderdeel van den bruidschat. Hij was de *poe'oe*, het voornaamste stuk van den bruidschat, waarop al het andere dat erbij behoorde, werd gelegd. In deze functie droeg de lap den naam van *saenggo rapoe*, wat kan worden weergegeven met „waarmee de haard ten eenenmale verschoven wordt". Met het geven van den bruidschat toch, waarvan de *kolokompa* het voornaamste stuk was, verhuisde de jongeman van den haard zijner ouders naar dien van zijn schoonouders. Tot op de komst van het Gouvernement in Midden-Celebes moest in Poe'oe mboto, een landstreek ten Zuiden van het Poso-meer, een *kolokompa* bij den bruidschat zijn.

Vroeger moeten er veel meer van die dingen zijn geweest, maar aangezien geen nieuwe werden aangevoerd, slonk het aanwezige aantal hoe langer hoe meer, zoodat er tenslotte slechts weinige waren overgebleven. Deze werden van

elkaar geleend, als uit een gezin een zoon moest trouwen. Als er maar zoo'n lap bij was. Wat het weefsel hierbij bedoelde te zijn, weet men niet te vertellen; alleen meende men stellig, dat het niet goed kon gaan in het huwelijk, wanneer er niet zoo'n *kolokompa* bij den bruidschat was.

Dezelfde beteekenis hadden deze lapjes in het Loewoesche. Een aardig tooneel beschrijft de reeds genoemde Mr. G. Vissering, van een ervaring, die hij in verband hiermee te Palopo opdeed. Toen hij op zijn reis door Indië tot onderzoek van den munttoestand in de verschillende deelen van den Archipel in die plaats kwam, en in een van de vergaderingen, die met de voorname lieden werden gehouden, lapjesgeld van Boeton liet zien, „was de waardige ernst van de vergadering, die met Oostersch decorum werd gevoerd, opeens verstoord; het bleek, dat vele vrouwen uit het gevolg der Vorstin van Loewoe daarop zeer gesteld waren: den Gouverneur werd letterlijk gesmeekt om één of meer van die lapjes af te staan. Toen wij vroegen welke dan de beteekenis van die lapjes was, ontstond een algemeen gegichel; blijkbaar wilde men ons daaromtrent niet volledig inlichten. Wel werd ons verteld, dat de bruidegom vóór het huwelijk een dergelijk lapje in optocht naar zijn bruid moest brengen, omdat hij daardoor in staat zou zijn het humeur zijner aanstaande vrouw gedurende het huwelijk te bezweren. Volgens mededeeling was er slechts één lapje, dat in het bezit was van een oud man, die het telkens tegen hoogen prijs verhuurde aan de bruidegoms. Hij moest het echter steeds weer terugontvangen. Wij hadden een sterk vermoeden, dat er aan dat lapje nog eene bijzondere sexueele beteekenis werd gehecht, maar men weigerde ons verdere inlichtingen te geven. Een en ander werd ons later te Boeton bevestigd, dat het bezit van een dergelijk lapje aan den houder algeheele macht over iedere vrouw ter plaatse zou verschaffen, doch dat die lapjes op Boeton nu niet meer bestaan."

Een sexueele beteekenis, die de heer Vissering vermoedt, dat dit gebruik heeft, heeft het niet.

Wij mogen dus aannemen, dat in vroegeren tijd, toen deze geldlapjes nog werden aangevoerd, bij den bruidschat

steeds een aantal *kolokompa* is geweest. Toen er niet genoeg meer waren, werden ze vervangen door lapjes gewoon katoen, die verkregen werden door een grooteren lap in kleine stukken te scheuren. Dit is dan de oorsprong van het gebruik dat wij tot op heden bij de Oost-toradjas aantreffen om aan den bruidschat een aantal lapjes katoen toe te voegen van een paar span in 't vierkant, een gebruik waarover ik mij aanvankelijk verbaąsd heb, en waarvan men mij nooit eenige verklaring heeft kunnen geven (*De Bare'e sprekende Toradjas*, II, 24).

Wij hebben hier dus de *kolokompa* als betaalmiddel in 't verleden. Zijn magische beteekenis ontleent hij alleen aan zijn ouderdom en zijn zeldzaamheid. Vandaar, dat de prijs van zoo'n lapje in Midden-Celebes een buffel bedroeg. Maar ook daarvoor stond iemand zijn eigendom niet af, want de zegen, dien hij meende, dat er van uitging, was hem nog veel meer waard.

De beteekenis van de *kolokompa* als relikie der vaderen komt ook sterk uit in Mori. Hier wordt het lapje *sawoe ngkere* genoemd. Dat het vroeger als betaalmiddel heeft gediend valt op gelijke wijze af te leiden, als bij den bruidschat der Bare'e sprekers is geschied. Ik schreef daarover in het verslag van de reis, die ik in 1899 met Dr. Adriani naar Mori maakte het volgende: „Al voortpratende vertelde Maroendoe (de toenmalige vorst van Mori) ons, dat een oude inzetting van de vorsten van Petasia is, dat bij beboetingen iedere karbouw vervangen wordt door een stuk katoen van een armslengte en een span breedte. Wij beboeten elkaar gaarne, zei hij, en dat doen we dan met 100 buffels tegelijk; maar als het op betalen aankomt, wordt iedere buffel vervangen door een lapje katoen. Iemand, die deze onze adat niet kent, loopt erin. Zoo herinner ik mij een Tolage hoofd, dat een kabosenja van Pada (een landstreek behoorende tot het Morische rijk) kwam beboeten wegens een geval van overspel, hetwelk in zijn negerij had plaats gehad. Na veel praten werd de boete bepaald op 25 karbouwen, maar het Pada-hoofd vroeg, of hij mocht betalen met „karbouwen van Petasia". Het Lage hoofd, niet wetende wat dit

beteekende, stemde toe, in de overtuiging dat karbouwen karbouwen zijn. Maar hij keek vreemd op, toen hij 25 lapjes katoen kreeg; aanvankelijk wilde hij hierin niet berusten, maar toen het Pada-hoofd hem naar mij verwees, liet hij de zaak erbij." (Dr. N. Adriani en Alb. C. Kruyt, *Van Posso naar Mori*, Mededeelingen Ned. Zend. Gen. dl. 44, 1900, bl. 181 - 182).

Later is ons gebleken, dat in deze woorden van den Morischen vorst een goed deel grootspraak school, en dat bij elke boete ook dingen van wezenlijke waarde worden gegeven. Maar in elk geval waren bij de boete vele van deze waardelooze lapjes katoen. Zonder twijfel hebben we hierin de oude geldlapjes te zien, en het is best mogelijk, dat toen deze nog een reëele waarde vertegenwoordigden, de boete alleen daarmee voldaan werd. Vandaar de hooge aantallen bij de boeten. Dit kunnen we opmaken uit een gewoonte, die tot op de komst van het Gouvernement in Mori bestond: Wanneer iemand een hooge boete had opgeloopen, en hij was in staat hem, die de boete had opgelegd, een *sawoe ngkere* te geven, was daarmee zijn schuld afgedaan. Een oud man te Tinompo, Mbatono geheeten, vertelde mij, dat hij het had bijgewoond, dat een lid van het *bonto*-geslacht beboet werd voor vrouwenroof. Vijf buffels moest hij betalen. De schuldige gaf den beleedigde een *sawoe ngkere*, en hiermee stelde deze zich tevreden.

Er waren bij de komst van het Gouvernement in Midden-Celebes nog maar weinig van deze lapjes in Mori. Alleen eenige aanzienlijken hadden er nog van, en deze werden zuinig bewaard. Wanneer er van ouderdom een draad afviel moest deze er aan worden vastgeknoopt. Dat deze lapjes katoenen goederen zouden „roepen", zooals we van de Posotoradjas hebben gehoord, weet men in Mori niet. Men bewaarde ze als „teeken van waardigheid", want het waren alleen leden van de *mokole-*, *bonto-* en *karoea-*geslachten, dus de adel, die ze in bezit mochten hebben.

Overigens deed zoo'n lapje alleen dienst in zijn hoedanigheid van relikie, als verbindingsschakel met de voorouders. Wanneer iemand uit een der bovengenoemde geslachten

overleden was, werd een bord met rijst naast het lijk gezet, en dit werd overdekt met een *sawoe ngkere*. Wanneer het lijkmaal was afgeloopen, werd het bord weggenomen, en de lap opgeborgen.

Verder deed de *sawoe ngkere* dienst bij het *mowoerake*. Dit was een offerfeest, dat bij de Poso-toradjas *mompakawoerake* of *momparilangka* wordt genoemd. Hierop werden meisjes in aanraking gebracht met de geesten, en dezen waren waarschijnlijk niet anders dan voorouders. De meisjes werden daartoe opgesloten in een kamertje, de *langka* „rustbank", een imitatie van het geestenverblijf. In dat kamertje werd een koperen schaal met sirih-pinang voor de geesten neergezet, en deze moest met een *sawoe ngkere* toegedekt zijn.

Tenslotte deed de lap in Mori nog dienst bij het jaarlijksche smeedfeest in de smidse, dat ten doel had de dorpelingen te versterken met de kracht van het ijzer. Het varken dat bij deze gelegenheid geofferd werd, moest gedood worden met een hakmes om welks handvat een *sawoe ngkere* was gewonden. Zoo valt ook in Mori nog na te gaan, hoe het geldlapje zich van betaalmiddel tot relikie ontwikkelde.

Er is een landstreek op het oostelijk schiereiland van Celebes, waar het hier besproken lapje zich tot op de komst van het Gouvernement als betaalmiddel heeft gehandhaafd, maar dan ook alleen om boeten daarmee te voldoen, bij betalingen dus in verband met de adat. Als men een of ander van iemand kocht, werden die lapjes niet aangenomen, tenzij men ze juist noodig had om een boete te betalen, of men wenschte ze in voorraad te hebben. De streek, die ik bedoel, is het land der To Loinang. Hier heet het geldlapje *motombing*.

Zooals gezegd is, werden de lapjes gegeven tot betaling van opgelegde boeten. In de eerste plaats bij diefstal. Voorop werd gesteld, dat de dief het gestolene teruggaf, en dan als boete eenige *motombing*; bij diefstallen van geringe waarde 2 lapjes, bij dingen van meer waarde, 4 lapjes; voor het binnenklimmen in een rijstschuur werden 8 lapjes geëischt; voor beleediging van een Hoofd, 8 lapjes, enz.

Het adat-karakter van de *motombing* bij de To Loinang kwam ook uit bij huwelijkszaken. Wanneer een jongmensch het oog had geslagen op een meisje, en hij de toestemming van haar en haar ouders had gekregen, was het eerste wat hij hun gaf een *motombing*. Dan mocht geen ander een poging doen om het meisje voor zich te winnen. En als het officieele verlovingsgeschenk werd overgebracht, moest er weer zoo'n lapje bij zijn. Werd de bruigom op den huwelijksdag naar het huis zijner a.s. schoonouders gebracht, dan werd hem de toegang tot de bruid versperd, en hij werd alleen doorgelaten na het betalen van eenige *motombing*. Aan aanzienlijke gasten werd een koperen sirihdoos met pinangnoten aangeboden. Die persoon haalde er de noten uit, legde een *motombing* daarvoor in de plaats, en gaf zóó de doos terug.

Van de To Loinang weten wij ook hoe zij, die zelf de weefkunst niet verstonden, aan hun geldlapjes kwamen. Deze lieden erkenden als hun heer den *sengadji* van Kintom, een vasal van den Sultan van Banggai. Dezen heer ging men op bepaalde tijden zijn opwachting maken. Men bracht dan geschenken voor hem mee, en als tegengeschenk ontving het gezantschap een aantal *motombing*. Op deze wijze werd de voorraad van dit adatbetaalmiddel steeds aangevuld.

Vermoedelijk verkocht het landschapshoofd, de *daka'njo*, de *motombing* aan zijn onderdanen. De prijs voor zoo'n lapje was gesteld op 10 *soepa* gepelde rijst. Zoo'n *soepa* (Mal. *tjoepak*, de naam wijst op vreemden invloed) was een bamboe koker van bepaalden omvang en lengte. Toen in later tijd stukken zeer inferieur ongebleekt katoen (*balasoe*) door den ontluikenden handel werden ingevoerd, stukken die voor 1 rijksdaalder golden, schijnt de prijs der *motombing* zeer gedaald te zijn; men kon toen althans 15 *motombing* voor één stuk balasoe krijgen (verg. voor een en ander mijn opstel *De To Loinang van den Oostarm van Celebes*, Bijdragen Kon. Inst. 86, 1930, bl. 358, 362, 449, 453).

Gaan we nog verder naar 't Oosten, dan vinden wij bij de Mian Balantak de *motombing* weer. Maar hier mist het

lapje geheel het karakter van betaalmiddel. Ook hier waren deze lapjes afkomstig uit dezelfde streek, waar de To Loinang ze vandaan kregen, namelijk Loewoek, nog geen 20 km verwijderd van het bovengenoemde Kintom. Maar de Mian Balantak kregen ze niet van hun heer, want die woonde niet in Loewoek; zij kwamen meer rechtstreeks met het vorstenhuis te Banggai in aanraking. De Mian Balantak kochten de *motombing* te Loewoek voor denzelfden prijs als die, waarvoor de To Loinang ze onder elkaar verhandelden, namelijk 10 maten (*oesoki*) gepelde rijst.

Ook de Mian Balantak waren gewend een *motombing* bij den bruidschat te doen; maar overigens deed hij alleen dienst als representant van den mensch. Men gelooft, dat ieder mensch een *palolo'* „volggeest" heeft. Het is voor ons doel alleen noodig te weten, dat men zich deze *palolo'* zeer nauw verbonden met den eigenaar voorstelt, zoo iets als zijn onstoffelijk „ik". De vasthouder of representant nu van deze *palolo'* is een *motombing*. Deze moet daarom altijd goed weggesloten bewaard worden. Als iemand op reis gaat, neemt hij zijn *motombing* niet mee, maar legt hem op een van de offerborden, waarop men gewend is sirih-pinang voor dit onstoffelijk ik neer te leggen; bovenop den lap wordt een koperen sirihdoos met kauw-ingrediënten geplaatst, en zoo blijft alles staan, totdat de eigenaar weer teruggekeerd is.

In sommige deelen van dit land wordt het gelaat van een doode met zijn *motombing* afgewreven; de lap wordt daarna als de representant van den overledene opgehangen bij de kleeren en het katoen, dat in het sterfhuis uitgestald ligt, en waarvan ondersteld wordt, dat de doode dit meeneemt naar het zielenland. Tenslotte wordt de *motombing* van den heengegane weer zorgvuldig opgeborgen. Toch is het niet erg als zoo'n lapje verbrandt; is het er een van een nog levend mensch, dan schaft hij zich een nieuw aan.

De *motombing* speelt ook een rol bij het *mansambongi*, een plechtigheid, die verricht wordt als men op de jacht gaat. De jager gaat dan met een bord de wildernis in: daar zet hij het bord op den grond, legt er een bamboelatje

op, waaraan aan het eene einde een gelaat en profil is ingesneden, *ata*, dat in de meeste talen van Noord-Celebes „slaaf" beteekent, geheeten, en dekt dit toe met zijn *motombing*. Dan roept hij de boschgeesten aan, en verzoekt hun veel wild te geven, waarbij hij den geesten het lapje als „kleeding" aanbiedt. Wij weten van den zoogenaamden „lapjesboom", dat met die „kleeding" de offeraar zichzelf aanbiedt. Ook hieruit blijkt dus, hoezeer men in de *motombing* de representant van zichzelf ziet. Na de aanroeping wordt het bamboelatje begraven en de *motombing* neemt de eigenaar mee naar huis.

Uit de bijeengebrachte gegevens zijn enkele gevolgtrekkingen te maken. Het lapjesgeld werd uitgegeven door vorsten, die van vreemde afkomst zijn, en oorspronkelijk van Java zijn gekomen. Het is zeer wel mogelijk, ja waarschijnlijk, dat ook bij de hoven van Goa, Bone en Loewoe (en andere rijkjes) dit betaalmiddel in gebruik is geweest. Op Zuid-Celebes is het dan sedert eeuwen in onbruik geraakt door den handel, die zich daar ontwikkelde, waardoor dit ruilmiddel alle waarde verloor. Alleen op Boeton kon het langer standhouden, omdat dit rijkje een afgesloten geheel vormde, met een eigen economische huishouding, die weinig door het wereldverkeer, waarin het niet was opgenomen, beïnvloed werd.

Door de hoven werd het lapjesgeld ook bekend bij de stammen, die aan deze vorsten onderworpen waren. De Poso-streek en Mori moeten dit betaalmiddel uit Loewoe hebben ontvangen, en wel ieder langs een anderen weg, zooals de invloed van Loewoe op deze beide landen een verschillenden weg genomen heeft. Hierdoor dragen de lapjes in beide landen een eigen naam. Voor volken zooals de Toradjas en de Moriërs tot voor korten tijd waren, speelde de magische kant der dingen een grooter rol dan de praktische. Deze lapjes waren afkomstig van den heer des lands, de afstammeling van den uit den hemel neergedaalde *(manoeroeng)*, en met deze lapjes werd de zegen, die van deze goddelijke personen uitging, onder de gewone stervelingen

verspreid. In Loewoe, dat van de Boegineesche staten het langst in afzondering heeft verkeerd, is de herinnering aan het gebruik van deze lapjes bewaard gebleven. Dat men het daar *belandja Boetoeng* „Boetonsch geld" noemt, behoeft niet opgevat te worden als een aanwijzing, dat Loewoe deze gewoonte van Boeton zou hebben leeren kennen. Volgens twee oud-leden van den Hadat, met wie ik in 1920 te Palopo sprak, bracht Boeton in den ouden tijd belasting (hommage) aan Palopo. Een deel daarvan bestond in lapjesgeld. Hiermee zal Boeton nog zijn voortgegaan, nadat in Loewoe het gebruik van lapjesgeld opgehouden had te bestaan. Als men in Loewoe deze gewoonte alleen door Boeton kende, zou niet te verklaren zijn de taaie kracht, waarmee het lapjesgeld zich als relikie, als magisch bestanddeel van den bruidschat, heeft gehandhaafd.

Op Oost-Celebes heeft men het gebruik van lapjesgeld via Boeton en Banggai leeren kennen, waar evenals op Boeton niet alleen de vorst ze liet aanmaken maar ook de aan hem ondergeschikte hoofden dit deden. Toen Banggai zelf er al mee was opgehouden, zetten de sengadjis van Kintom en Loewoek dit voor hen veel voordeel opleverende gebruik voort. Maar in Balantak, dat door zijn rechtstreeksch verkeer met Banggai de onwaarde der lapjes had leeren kennen, hadden ze alleen hun magische beteekenis behouden.

In Loinang bleef door de afgesloten samenleving en het uitsluitend verkeer met Kintom de praktische waarde der lapjes in adataangelegenheden voortbestaan.

Misschien kan ook tot vermeerdering van de magische beteekenis der geldlapjes bij de bergvolken hebben bijgedragen de omstandigheid, dat ze van katoen, en geweven waren. Nergens bij de vier genoemde volken van Midden- en Oost-Celebes heeft het weven ingang gevonden. Het heeft heel lang geduurd, eer men katoen als kleedingstof is gaan gebruiken. Toen ik in 1892 in Poso kwam, was in deze streek het gebruik van foeja als kleedingstof nog overwegend, ofschoon katoen in dien tijd reeds met scheepsladingen werd ingevoerd, en door de Toradjas tegen boschprodukten werd ingeruild. Terwijl katoen nog weinig voor

kleeding werd aangewend, werd het voor godsdienstige en magische doeleinden soms verspild. Zoo gingen tientallen blokken katoen mee in 't graf. Men verzamelde katoen als geldbelegging, die geen rente opbracht. Dit kwam vooral duidelijk uit bij den invoer van blokken zeer inferieur ongebleekt katoen, dat overal in Midden-Celebes den naam draagt van *balasoe* of *balatjoe*. Dit katoen was nergens voor te gebruiken; men kon er alleen ondeugdelijke muskietengordijnen en zeilen van maken, die een kort bestaan hadden. Maar voor 't eerste gebruikten de menschen liever lappen foeja, omdat het *balatjoe* doorschijnend is; en aan zeilen deed men niet. Er waren rijken, die honderden blokken *balatjoe* in hun rijstschuren bewaarden, met geen ander doel, dan dat waarmee de To Loinang hun geldlapjes opzamelden. Er werden alleen boeten mee betaald. Alle andere goederen werden getaxeerd in blokken *balatjoe*. En de waarde van een blok *balatjoe*, die een rijksdaalder heette te zijn, was naar verhouding niet zooveel hooger dan die der geldlapjes bij de To Loinang, doordat door den handel in boschprodukten, die na de onderdrukking van de zeerooverij op deze landen ontstond (dus na 1870), de welvaart snel toenam.

Geldstukken hadden in dien tijd weinig waarde, omdat men geen geldhuishouding kende; alleen koperen munten werden gewaardeerd, omdat men ze kon versmelten tot armbanden, enkelringen, en allerlei gebruiksvoorwerpen. De waarde van katoen kende men, al werd het nog weinig gebruikt, en daardoor kon dit tot betaalmiddel worden.

Vóórdat de nieuwere handel katoen in 't land bracht, had men de katoenen stoffen al, die door de Compagnie werden ingevoerd. Ook deze zoogenaamde *bana* werden bijna uitsluitend voor magische doeleinden gebruikt, bij offerfeesten, bij den bruidschat van aanzienlijke personen en bij begrafenissen. De waarde van al dit katoen werd dus overgebracht in de niet-materieele sfeer, en op deze wijze kunnen we nog navoelen hoe geldlapjes, die voor ons uit praktisch oogpunt geheel waardeloos zijn, voor de bewoners van Celebes in vroeger dagen een wezenlijke beteekenis hadden.

Bilang-bilang II

door

J. H. NEUMANN.

In den Feestbundel, uitgegeven door het Kon. Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, deel II, pag. 215, werd door mij een *bilang-bilang* gepubliceerd, naar ik meen de eerste proeve van dien aard [1]). Het was een klaagzang, geuit door een vader, wiens kindje overleden was. Reeds vermeldde ik daar, dat men nog andere soorten van zulke „zangen" had, en noemde daar ook „een klacht van een jongeling, gericht aan zijn beminde, teneinde haar liefde en medelijden op te wekken". Ik acht het niet van belang ontbloot ook zulk een „zang" te publiceeren. In de eerste plaats om de taal, die een hartstochtelijk karakter draagt, maar ook niet minder omdat men door het bestudeeren ervan de psyche van het volk kan leeren kennen. Verder is het ongetwijfeld een kunstproduct, hooger staande dan de *endoeng-endoengen*, de bekende vierregelige versjes.

De hierondervolgende *bilang-bilang* bevindt zich in het Batak-Museum te Raja, ingeschreven onder No. 895. Men liet dit soort *bilang-bilang* voor zichzelf vervaardigen door iemand die het vak verstond, teneinde zelf van de lezing te genieten. Of ook wel, men zond haar naar een geliefd meisje, dat dan de hulp van een ander inriep om haar den zang voor te lezen. De bedoeling was dan haar medelijden op te wekken voor den verliefden jongeling.

De voordracht is eigenaardig, daar alles er op berekend is om een gevoel van smart, van medelijden op te wekken. Beide partijen weten heel goed dat het geheele verhaal

[1]) Een korte bilang-bilang met vertaling werd door M. Joustra opgenomen in zijn artikel „Iets over Bataksche literatuur", M. N. Z. 46 (1902) blz. 366 evv. (Dr. P. V.)

gefingeerd is. Maar dat doet er niet toe, men wenscht in een stemming te komen, in een stemming waarbij veel tranen vloeien. Het klagend voordragen, een zeker rythmisch dalen en verheffen van de stem, een zachter worden en weer aanzwellen van het geluid en tenslotte het smartelijke uitgalmen van „o mijn moeder, moedèr!" geven het gewenschte effect. In de eerste afdeelingen werden deze uithalen gespatieerd.

In overeenstemming hiermede is het veelvuldig gebruik van de kleine woordjes zooals *kal*, *me*, *nge*, *kap* enz. welke aan de taal een felle kleur geven, maar het vertalen niet gemakkelijk maken. Zij drukken echter beter stemming uit dan de taal anders vermag te geven. Ook dichterlijke omschrijvingen komen veel voor en toespelingen, die men kennen moet wil men begrijpen wat de schrijver bedoelt. Om een en ander duidelijk te maken was het noodzakelijk een aantal verklarende noten aan den tekst toe te voegen. [1])

Wie de schrijver is geweest van het oorspronkelijke en van de latere copiën, is niet bekend. Ook de plaats van herkomst niet. De schrijver noemt zich meestal *mama* „oom, schoonvader", daar dit de algemeene benaming is voor een man, wanneer een vrouw hem aanspreekt en niet weet in welke familie(stam)-verhouding hij tot haar staat. Het meisje duidt hij aan met *nandē* „moeder" of *toerang* „zuster" (omgekeerd „broeder").

Korte inhoud.

(Op de bamboe is de tekst aan een stuk door geschreven. Om het geheel beter te overzien, verdeelde ik den tekst in verschillende afdeelingen).

1, 2. Opgave van redenen waarom deze *bilang-bilang* geschreven werd. Zijn geliefde is hem ontrouw geworden, naar hij meent althans.

[1]) Mijn bijzonderen dank aan Dr. P. Voorhoeve, die zich de moeite getroostte het geheele opstel na te zien en hier en daar een en ander te verbeteren voor het ter perse ging. J. H. N.

3, 4. Hij beklaagt zijn ongelukkig lot. Zijn geliefde heeft te snel hem haar ja-woord gegeven, ofschoon hij gewaarschuwd had zich eerst nog te bedenken en hem te leeren kennen.

5. Hij is een wees en zijn noodlot is zwaar om te dragen.

6. Het meisje verdedigt zich; hoe arm en ellendig hij ook zij, ze wil een moeder en zuster voor hem zijn.

7. Nogmaals beschuldigt hij haar, te snel haar woord gegeven te hebben, ofschoon zij wist dat hij maar arm was. Maar zij zegt, het alleen gedaan te hebben opdat hij dieper zou leeren nadenken.

8, 9. Hij gaat echter door op zijn ongelukkig lot (*pengindo*) en vergelijkt zich met een waardelooze valsche vlecht.

10, 11. Vervolgens vergelijkt hij zijn leven met de Wampoe-rivier; ongeluk stapelt zich op ongeluk; rust vindt hij niet.

12. Wat hij meende vast en zeker te zijn, (door twee vergelijkingen duidelijk gemaakt), is weer onzeker geworden.

13. Weer betuigt het meisje, dat zij haar belofte zal houden. In haar domheid heeft ze gefaald.

14. Hij kan echter haar verzekering niet gelooven en zegt te zullen gaan zwerven naar de Benedenlanden.

15. Een dichterlijke beschrijving van het dorp van zijn oom waar hij vroeger verblijf hield. Hij noemt allen op die hij zal gaan verlaten.

16, 17. Allen moet hij nu gaan verlaten om onder vreemden te gaan leven. Wie zal hem voortaan leiden en troosten?

18 - 23. De zwerftocht zal misschien nog nuttig voor hem zijn, zegt het meisje. En zij verhaalt de geschiedenis van het buffelkalf. Hij moet daarom maar niet te haastig een besluit nemen. Een fijne toespeling zeker op zijn beschuldiging van haar haastig en snel antwoorden.

24, 25. Zoo ging het ook met hem en zijne ouders. De ouders stierven vroeg en hij bleef als wees achter.

26. Nu beklaagt de jongeling weer zijn ongelukkig lot; hij heeft niemand die hem raad geeft.

27. Eindelijk zegt het meisje, te willen zooals hij wil. Dan, zegt de jongeling, zullen wij de goedkeuring van onze ouders trachten te verwerven. Maar geen blij slot wacht. Want ze rekenen er op dat ze zullen moeten scheiden; maar dan zullen zij scheiden in vrede en vriendschap, elkaars tranen drogende.

Deze korte inhoud kan reeds eenigen indruk geven van de poëtische waarde van den zang. Ook de bij de Karo-Bataks zeer geliefde wederzijdsche rake opmerkingen en fijne zetten ontbreken niet. Al moge ons het overgevoelige wel eens hinderen, we zouden kunnen vragen: in welke literatuur vinden we dat niet? Het slot bevredigt niet, maar dit ligt in den aard van het volk en zijn beschouwingen: men mag vooral geen voorbarige berekeningen maken. Men kan immers niet weten „hoe de goden de zielen der menschen aan elkaar geknoopt hebben".

Tekst

1. Maka hio koetē bilang-bilang kin pē ndoebē
mama [1]) anak Sembiring mergana,
lako [2]) itadingken nandē [3]), beroe beberē koebaba [4]),
perbahanken djoempa kap ia ndoebē biak temankoe, senina,
si beloehen, si gajangen bagē ngataken kata nandangi kēna,
nandēkoe, beroe beberē koebabà!

2. Maka rikoet ka kin toehoe anak-beroe-seninana [5])
lako erkeleng atē nandangi biak temankoe senina.
Koeh ka bagē sangkepna nggeloeh [6]);
ngerloeng ka bagē [7]), petik boelang-boelang idjoedjoengna.
Maka idjē kal kin me kap dalankoe ketaktaken, ketadingen
lako ertoerang, ernandēken kēna,
toerang, beroe beberē koebabà!

3. Maka dja [8]) kin pē toehoe teridah nge
liahkoe mbelin, sangapkoe koerang.

---

[1]) *mama*. De schrijver noemt zich *mama*, oom, daar vrouwen elken man, die haar onbekend is, met *mama* aanspreken. *Mama* beteekent dus hier „mij" of „hem".

[2]) *lako* moet hier de beteekenis hebben van „wegens, vanwege".

[3]) *nandē* „moeder", maar hier in de beteekenis van „nicht". Daar zij waarschijnlijk ook zijn „nicht" (*impal*) van moederszijde is, behoort ze tot den stam waar ook zijn moeder toe behoorde.

[4]) Tot recht verstand van deze dichterlijke aanspraak van zijn nichtje, moet men zich het volgende goed voorstellen. Bij den naam van een man behoort ook zijn eigen stamnaam (*merga*) en tevens de stamnaam van zijn moeder (*beberē*). Bij een vrouw spreekt men echter niet van *merga*, maar van *beroe*. Dus *beroe Karo*: vrouw (meisje) van den Karostam. Een nicht van moeders zijde heeft dus als *beroe* (stamnaam) de *beberē* van haar neef. Ter verduidelijking:

Vader: merga Sembiring
beberē (Ginting)
Moeder: beroe Karo-Karo
beberē (Tarigan)
} dus de zoon: merga Sembiring
beberē Karo-Karo

Moedersbroeder: merga Karo-Karo
beberē .... dus zijn dochter: beroe Karo-Karo.
beberē ....

Vertaling

1. Hier zijn, naar verluidt, de woorden
van „hem", spruit van den Sembiring stam,
vanwege dat „moeder", van den stam welken ik als *beberē* draag, mij verlaten heeft,
omdat zij ontmoette een, die behoorde tot mijne vrienden en stamgenooten,
die knapper en liefelijker was om U aan te spreken,
o mijn moeder, van den stam welken ik als *beberē* draag!

2. Zelfs hielpen hem zijn anak beroe-senina
vanwege hun liefde voor hem, die behoorde tot mijne vrienden en stamgenooten.
Zijn beide ouders heeft hij ook nog;
schoon is hij ook, versierd is de hoofddoek die hij draagt.
En dáárdoor juist werd ik door 't verlies getroffen en achtergelaten,
op den weg om U tot zuster, tot moeder te krijgen;
o zuster, van den stam, welken ik als *beberē* draag!

3. Daaraan is werkelijk ook te zien:
dat mijn ongelukkig-zijn groot, mijn gelukkig-zijn weinig is.

De neef heeft dus als *beberē* de *beroe* van zijn nicht. Vandaar de dichterlijke uitdrukking: *toerang, beroe beberē koebaba* „zuster, van den stam dien ik als *beberē* voer (draag). Omgekeerd spreekt zij den jongeling aan met *beberē beroe koebaba* dus: van den (moeders)stam, dien ik als *beroe* draag. Teneinde niet te omslachtig te worden, vertaal ik *beberē* niet.

Bij voorkeur huwde men zijn nicht van moederszijde, daar dan de kinderen weer dezelfde *merga* (of *beroe*) en *beberē* hadden, welke de vader droeg. Misschien een oude herinnering, dat men zijn vrouw bij voorkeur haalde uit den stam waar de moeder ook vandaan kwam.

[5]) Ook weer om niet teveel te omschrijven vertaal ik dit *anak beroe-senina* niet. *Anak beroe* en *senina* zijn de beide „borgen", die elke Karo-Batak bezitten moet, wil hij eenige rechtshandeling kunnen uitvoeren. Zijn de *anak beroe-senina* hun principaal niet genegen, dan kan dit voor hem heel wat onaangenaamheden medebrengen.

[6]) *koeh-sangkep* van een gezin gezegd, beteekent dat het geheele gezin nog compleet is.

[7]) dit *bagē* „zoo, zoodanig", is niet altijd te vertalen.

[8]) *dja*, Tob. *dia*, misschien een zwakkere aanwijzer dan *djē* (stellig *dja-ī*); vgl *pa* en *pē* (stellig *pa-ī*). Vandaar dat *pē* zoo vaak als nadrukswijzer voorkomt, zoo dat het niet met „ook" te vertalen is.

Hagi [1]), apai ngē, dah kam, si mantja [2]) la bagē ningkoe [3]),
n a n d ē, b e r o e b e b e r ē k o e b a b a!
Hagi, ndoebē pē min koekataken pē bagē:
atēkoe ngena nandangi kēna,
atēkoe morah [4]) lako ertoerangken batang daging kēna enggo mbelin ē [5]),
n a n d ē k o e, n a n d ē!
Si ma kal ndoebē la koekalang [6]) ngataken nandangi kēna.
Hagi, apai ngē, dah kam, ndoebē la koekalang, t o e r a n g?
aminna koetoeri-toeriken ka gia atēkoe djadi nandangi kēna, n a n d ē!
maka ola kal lebē terajak, teroedoei [7]) kēna melasken kata kēna ngena,
sora kēna mehoeli nandangi kami,
beberē beroe ibaba kēna [8]), si perliah.

4. Makana bagē kal kin pē kapen ningkoe,
b e r o e b e b e r ē k o e b a b à!
perbahan kin koesipati: akoe la lit beloeh erlagoe [9]) nandangi kēna, t o e r a n g!
Rambah-ambah anak beroe-senina pē kapen enggo erpemoeang [10]) nandangi koelangkoe enggo nggedang ēnda [11]).
Bagē bagē kal kap ningkoe ndoebē, t o e r a n g!
E makana natap [12]) min kēna lebē, natap pē, ningkoe, t o e r a n g!
Ola datas oeroek-oeroek megedang [13]),

[1]) *Hagē* of *hagi* soms met de beteekenis van *dagē* en *dagi*. Hier echter meer als een zware zucht, dus met: ach! weer te geven.

[2]) *mantja* overal in deze bilang-bilang voor *mahantja* „wat veroorzaakt, de reden".

[3]) *apai ngē dah* (*idah*) *kam*, enz. vragend-bevestigend: het is zoo als ik zeg.

[4]) *morah* hier in de beteekenis van *mengga* „begeerig zijn" naar iets.

[5]) *batang daging kēna enggo mbelin* een dichterlijke uitdrukking voor „gij, U".

[6]) *kalang* „onderlaag, dat wat men onder iets plaatst om te zorgen dat het den grond niet raakt", fig. hetgeen maakt, dat iemands woorden den grond niet raken, dus nog niet vast, zeker zijn; voorbehoud.

[7]) *terajak-teroedoei* een pleonasme om zich sterk uit te drukken.

[8]) Met *beberē* duidt de jongeling zichzelf aan. Zijn *beberē* is dezelfde als de *beroe* van het meisje.

Ach — wat is, ziet ge, de reden dat het (niet) zoo is, zeg ik?
moeder van den stam, welken ik als *beberē* draag!
Ach – ik heb U indertijd reeds aldus gezegd:
ik heb je lief,
ik ben verlangend om broeder te worden van U,
o mijn moeder, moedèr!
Stond ik U niet toe om onder voorbehoud te spreken?
Ach — was het niet onder voorbehoud, o zuster?
al vertelde ik ook slechts mijn wensch ten opzichte van U, moeder!
dat gij vooral toch niet te snel, te haastig zoudt zijn met liefdebetuiging,
(of) mooie woorden jegens mij, den ongeluksvogel,
wiens *beberē* gij als stamnaam draagt!

4. Dat ik aldus sprak,
(o gij) van den stam, welken ik als *beberē* draag!
was omdat ik overlegd had, dat ik mij niet weet aangenaam te maken bij U, o zuster!
En daarbij komt dat mijn anak beroe-senina mij geen achting toedragen.
Aldus sprak ik vroeger, o zuster!
Leer mij eerst kennen, kennen, zeide ik, o zuster!
Zie niet van af een lang zich uitstrekkenden heuvel op mij neer,

---

[9]) *beloeh erlagoe* „zich aangenaam weten te maken", vaak met ongunstige beteekenis, ongeveer „zich vroom weten voor te doen".

[10]) *erpemoeang*; dit samengestelde voorvoegsel komt niet vaak voor, het heeft de beteekenis van een geregeld doen wat het grondwoord aanduidt. Hier dus „hem geregeld *boeang*", dus met geringschatting behandelen. Een tweede voorbeeld is *erpemoepoes* „geregeld kinderen baren", vruchtbaar zijn. *La erpemoepoes* „weinig vruchtbaar zijn", omdat een vrouw maar één kind gebaard had.

[11]) als [5]) = „ik".

[12]) *natap* „van een hoogte af neerzien"; *penatapen* „uitkijk"; *si-tatap-tatapen* „elkaar leeren kennen", gezegd van een jongen en een meisje: elkaar leeren kennen voor ze een huwelijk aangaan.

[13]) Hier zouden we *megandjang* verwachten; *megedang* v. e. heuvel „lang en uitgestrekt".

natap ibas batang dagingkoe enggo mbelin [1];
ola kēna megiken berita, bagē ka kin kapen ningkoe ndoebē,
toerang, beroe beberē koebabà!

5. Si mantja bagē pē ningkoe ndoebē nandangi kēna [2]), nandēkoe!
perbahan koetaktaki, koesipati:
ibas akoe lampas itadingken nandē, beroe Karo,
iēloekken [3]) mama, anak Sembiring mergana ndoebē;
aminna mbelin kin pē toehoe batang daging koebaba,
mbelin-mbelin taneh pertandangen kin me kapen,
o beroe beberē koebabà! kal kapen, ningkoe ndoebē.

6. „Andiko! [4]) toerang beberē beroe koebabà!
Adi tingtangken kēna lampas meloemang, la teralang ē [5]),
toerang!
Akoe kin pē kapen, maka koebelasken katangkoe ngena,
o toerang, beberē beroe koebabà!
enggo me kap koesipati, koetangkeli kēna lampas meloemang
la teralang.
E maka ibas kam lampas meloemang ē kap toerang:
Akoe me nandēndoe!" bagē kap bagē nindoe ndoebē, nandē!
„Maka ibas perdalanna mērap,
ibas ia ngērapken perkoendoel, ngērapken perdjingkang,—
akoe kal kap ngasoep ngambatisa.
Bagē kal kap atēkoe, toerang!"

7. Bagē kal nindoe ndoebē,
nandē, beroe beberē koebaba!
Kepēken kata kēna mehoeli ndoebē, toerang!
— noeroeh akoe ngamboerken perdalan,
ngērapken perkoendoel.
Enggo ē kal me kap katangkoe ndoebē, toerang!
Ndoebē pē, si ma la koekataken [6]):

[1]) zie blz. 190 noot [5]) en [11]).

[2]) *kēna* meerv. van *ko*, *engko* „gij, jij". In het verkeer van vrouwen en meisjes, en ook van jongens en meisjes onderling, veel als enkelv. gebruikt.

[3]) *ngēloek* „sterven".

[4]) *andiko!* smartkreet, ongeveer Mal. *adoeh!*

(maar) aanschouw mijn persoon;
luister niet naar wat men zegt, zoo zeide ik reeds,
o zuster, van den stam welken ik als *beberē* draag!

5. De reden, dat ik alzoo tot U sprak, moeder!
was, dat ik berekend, overlegd had:
reeds vroeg (jong) verliet mij mijne moeder, vrouwe Karo,
en stierf vader, de man van den Sembiringstam;
en al is werkelijk mijn lichaam reeds volwassen,
in den vreemde groeide ik op,
o gij, van den stam, welken ik als *beberē* draag! zeide ik toch.

6. (*Het meisje spreekt*:)
„Ach, ach, broeder, wiens *beberē* ik als stamnaam draag!
Wat betreft dat gij vroeg wees waart, dat is niets, broeder!
Mij aangaande, dat ik liefde betuig,
o broeder, wiens *beberē* ik als stamnaam draag!
dat is, omdat ik heb overlegd en overdacht, dat het niets uitmaakt, dat ge vroeg wees zijt geworden.
Immers, wat betreft dat gij vroeg wees zijt geworden, o broeder:
Ik zal je moeder zijn!" (Zoo zeidet gij immers toen, o moeder?)
„En wat betreft het zwerven,
geen vaste woonplaats bezitten, dolende zijn, —
i k ben in staat dat tegen te gaan.
Dat is mijn wensch, o broeder!"

7. (*De jongen spreekt weer.*)
Aldus spraakt gij toen,
o moeder, van den stam welken ik als *beberē* draag!
In werkelijkheid — al waren uwe woorden mooi, o zuster! —
zondt gij mij weg om te zwerven,
zonder vaste woonplaats te zijn.
En toch — dit waren mijne woorden, o zuster!
zeide ik toen niet:

---

[5]) *la teralang* hier in de beteekenis van „maakt niets uit, doet er niets toe".

[6]) *si ma la* moeilijk te vertalen; het is hier een vragende bevestiging. Wellicht dat we hier te denken hebben aan het woordje *sēma*, dat ook voorkomt in *sēmola* = *sēma ola*. *Kai atēndoe koedjēnda sēmola atē* (beleefdheidsterm) „Wat komt gij hier doen? Wij verhinderen U niet".

ola kal lebē terajak, teroedoei kēna melasken kata kēna mehoeli,
sora kēna ngena,
t o e r a n g, b e r o e b e b e r ē k o e b a b à!
Maka lang pē, ningkoe ndoebē:
medoenoet, merangkap boelang-boelang koedjoedjoeng,
tonggal oeis koebaba;
bagē kal kap ningkoe ndoebē, nandēkoe!
Makana djē pē kap teroedoei kēna melas kata kēna ngena,
nandēkoe!
Kepēken maka ibelasken kēna pē atē kēna erkedemen
nandangi beberē beroe ibaba kēna, t o e r a n g!

8. „Gelah rambah-ambah si man sipaten, si man oekoeren,
b e b e r ē b e r o e k o e b a b a!"

Bagē kal kin nge atēndoe, n a n d ē k o e, n a n d ē!
Ningkoe ka kapen ndoebē, toerang!
„Lahang, mama!" nindoe beberē mamana.
Enggo di sendah kepēken, di ndoari, beberē mamana,
enggo kal me kap beberē beroe ibaba kēna,
soempamana lajam-lajam soeka ndēli [1]) ndoebē,
beberē beroe ibaba kēna, toerang!
Hagi, apai ngē si mantja la bagē ningkoe, nandē!
beroe beberē koebaba!
Hagi, ē me dah kam, di tingtang kentja [2])
soempamana lajam-lajam soeka ndēli bana [3]):
naktak pē kapen la lit kenān djempoeten;
tading pē la lit kenān oelihen;
ndaboeh pē la lit kenān tangkapen;
dagina — mombak pē kapen lajam-lajam soeka ndēli,
n a n d ē, b e r o e b e b e r ē k o e b a b a!
la kap bagē djinēken [4]) lit kenān toeloesen.

---

[1]) *soeka ndēli*-gras gelijkende op de *pagē-pagē*. *dēli* als grondwoord onbekend. Om de haarvlecht dikker te maken, zoodat de hoofddoek beter zit, vullen de vrouwen haar wel aan met dit gras.

[2]) Het achtergevoegde *kentja* versterkt de beteekenis, vgl. *pajo* en *pajokentja*.

wees niet te snel met te uiten mooie woorden, liefelijke woorden,
o zuster van den stam welken ik als *beberē* draag!
Dat ik toen zeide „doe het niet":
vuil en gescheurd was de hoofddoek dien ik droeg,
één kleed dat ik droeg (was al mijn bezit);
aldus sprak ik toen, o mijne moeder!
En ook toen waart gij haastig met Uw liefde te betuigen, o mijne moeder!
Maar toch zeidet gij, dat ge vast besloten waart
ten opzichte van hem wiens *beberē* gij als stamnaam draagt, o zuster!

8. (*Het meisje spreekt*:)
„Dat meer worde hetgeen te overleggen, te overdenken is
door hem, wiens *beberē* ik als stamnaam draag!"
(*De jongen*:)
Aldus meendet gij, mijn moeder, moedèr!
Ik zeide het immers reeds, o zuster!
„Neen, oom!" zeidet gij, mijn nicht.
En heden, en nu, mijn nichtje!
is hij, wiens *beberē* gij als stamnaam draagt,
precies gelijk aan een valsche vlecht van Soekandēli-gras,
(hij) wiens *beberē* gij als stamnaam draagt, o zuster!
Ach — wat toch, dat ik zeg, dat het niet zoo is, moeder!
wier stamnaam ik als *beberē* draag!
Ach — ziet ge, hij is precies
net als een valsche vlecht van Soekandēli-gras:
verliest men ze, ze geniet niet de eer van opgeraapt te worden;
blijft ze achter, ze wordt niet waard geacht haar terug te halen;
valt ze, ze wordt niet waardig gekeurd opgevangen te worden;
zoo is het — voert de stroom de valsche vlecht van Soekandēli-gras mede,
o moeder, wier stamnaam ik als *beberē* draag!
men acht ze zelfs niet waard haar op te sporen.

---

[3]) *bana* doet hier vreemd.

[4]) *kap bagē djinēken* alles om *la* te versterken. Om den zin vlugger te vatten, schakele men voorloopig zulk soort woordjes uit.

9. Dagi ē me kapen, dah kam,
soempamana lajam-lajam soeka ndēli, nandēkoe, nandē!
Hagi, lako ngembah-mabasa [1]) la kap bagē lēpak, la kap bagē pilet [2]),
mama, beberē beroe ibaba kēna, toerang!
bagē kal kapen ningkoe ndoebē.
Hagi, apai ngē, dah kam, si mantja la bagē, ningkoe,
damin [3]) lako ertoerang, ernandēken kēna,
toerang, beroe beberē koebabà!

10. Makana djē me kap toerangndoe akoe, beberē mamanà,
enggo bagi soempahmana ketak-ketak lajo Bampoe [4]) ndadē, toerang!
Hagi, apai ngē si mantja la bagē ningkoe, nandē!
Di soempahmana ketak-ketak lajo Bampoe ndai, toerang!
mbelangsa pengaras-ngarasen,
koerangsa pengadi-ngadian[5]), nandēkoe, nandē!
Dagi, soempahmanana [6]) nge ngentja ketak-ketak lajo Bampoe, toerang!
Hagi, di tingtangken lako ngembah-mabasa,
la kal nge koeakap lēpak, pilet, beberē beroe ibaba kēna,
ngē ngembah-mabasa.
Toerang kal kap, ningkoe ndoebē,
ngataken kata nandangi koela kēna enggo nggedang, mbelin [7]), toerang!

11. Dagi, apai ngē si mantja la batang dagingkoe enggo mbelin ēnda ngē,
ngembah-mabasa soempahmana ketak-ketak lajo Bampoe ndai, nandēkoe!
Enggo kal me kidahken toerangndoe, akoe, toerang,
mboeēsa nandē [8]), koerangsa persoekoeten.

---

[1]) *ngembah* wordt vaak met geheel dezelfde beteekenis als *maba* gebruikt.

[2]) Iemands noodlot is onveranderlijk.

[3]) *damin* evenals *daminken* is mij onbekend; uit den zin blijkt dat het ongeveer = *amin, aminken* moet zijn.

[4]) De rivier heet zoowel Wampoe als Bampoe. Zij ontspringt op de Hoogvlakte en na door Langkat gestroomd te hebben, valt zij bij Tandjong Poera in de straat van Malakka.

[5]) *aras* is een stroomversnelling; met *pengadi-ngadian* „rustplaats"

9. Aldus, ziet ge,
(is hij) gelijk aan de valsche vlecht van Soekandēli-gras, mijne moeder, moeder!
Ach — dit lot te dragen, het is niet fout, het is geen vergissing,
voor „oom", wiens *beberē* gij als stamnaam draagt, o zuster!
aldus heb ik reeds gezegd.
Ach — wat toch, ziet ge, zeg ik dat het niet zoo zou zijn,
om U tot zuster, tot moeder te krijgen,
o zuster van den stam welken ik als *beberē* draag!

10. En ik, uw broeder, met de *beberē*, die de stamnaam van haar oom is,
ik ben gelijk aan den stroom van de Wampoe-rivier, o zuster!
Dat ik zeg dat het zoo is, moeder!
Wat betreft den stroom van de Wampoe-rivier, o zuster!
te ver stroomt hij maar steeds voort met stroomversnellingen,
te weinig zijn zijn stille plaatsen, o mijn moeder, moeder!
Aldus — alleen te vergelijken ben ik met den stroom van de Wampoe-rivier, o zuster!
Ach, wat betreft het dragen van dit lot,
ik geloof niet, dat het fout is of een vergissing voor dengene, wiens *beberē* gij als stamnaam draagt,
dit lot te dragen.
„Eigen zuster", zeide ik,
sprekende tot U die reeds volwassen zijt, o zuster!

11. Alzoo — zou ik niet mogen zeggen dat ik volwassen ben,
dragende het lot gelijk aan den stroom van de Wampoe-rivier, o mijn moeder!
Reeds heb ik bemerkt, o zuster, dat ik, Uw broeder,
te veel moeders heb, maar geen enkele wie ik mij kan toevertrouwen.

---

zijn de *namo* „stille plaatsen in de rivier, daar waar de rivier een bocht maakt" bedoeld.

[6]) Men zegt zoowel *soempahmana* als *soempamana*. Het nog eens achtergevoegde *na* (*soempahmanana*) beschouw ik als zijnde hetzelfde *na* als bij *makana*. enz.

[7]) zie blz. 190 noot [5]) en [11]).

[8]) *nandē* „moeder"; elke oudere vrouw, die den stamnaam van iemands moeder draagt, kan met *nandē* aangesproken worden, zoodat iemand „vele moeders" kan bezitten.

Djē kal me kap maka kēna kal min ndoebē man si ngambat-
ngambati perdalinkoe mamboer, la lit sahoen.
E me kap bān liahkoe mbelin, sangapkoe koerang, nandēkoe,
nandē!

12. Batang si enggo koekalang ndoebē pē kap,
bagē moelihi bonggal [1];
tinali si enggo koerakoeti ntegoeh ndoebē pē, nandēkoe!
moelihi bagē mosar.
Em me bahan sangapkoe enggo koerang,
toerang beroe beberē koebabà!
Dagi, balintjam, kata nandē beroe beberē koebaba;
la meloekah nari nge mosar, nandangi batang dagingkoe
enggo mbelin ēnda.
Bagē kapen nina peratēn poesoeh [2] toerang.
Perbahanken enggo me koeidah, nandēkoe, nandē!
dekahen ngkoesoer nakan ibas daringen ē [3]),
asa ngkoesoer kata kēna mehoeli.
Bagē kal kap ningkoe ndoebē, toerang,
lako ngataken kata nandangi kēna.

13. „Lang, toerang! ibas katangkoe
si enggo terpelepas ē kap nandangi kēna, toerang,
koekoendoeli [4] nge kap, nina peratēnkoe.
Lang kap, beberēkoe merga nibaba kēna, mama [5]).
La akoe beloeh roekoer.
Bagi soempahmana piso, bantji sintak semboengken [6])."
Bagē kal kap nindoe ndoebē, toerang!

14. Kepēken noeroeh akoe ngamboerken perdalin,
nadingken atēkoe ngena,

---

[1]) zie blz. 190 noot [6]). Wanneer men een omgevallen boom, die nog door lianen zwevende gehouden wordt, van „een stut, een onderlaag" voorziet, is zij vast geworden; haalt men die stut weer weg, dan is haar positie weer „hangende" geworden. Zoo ook de positie van den jongeling, toen hij dacht, dat het meisje haar woord ingetrokken had.

[2]) *poesoeh* „hart, de hartspier". Soms echter ook wel gelijk ons „hart" in ethischen zin.

En daarom juist moest gij degene zijn om mijn verloren-gaan
tegen te houden, maar het gebeurde niet.
Juist daarom, omdat mijn ongelukkig-zijn groot, mijn gelukkig-
zijn weinig is, o moeder, moedèr!

12. De boomstam, dien ik een vaste onderlaag gaf,
is weer zwevende geworden;
het touw, dat ik stevig vastgeknoopt had, o mijn moeder!
is weer los geworden.
Dat komt omdat mijn gelukkig-zijn weinig is,
o zuster van den stam, dien ik als *beberē* draag!
Aldus — natuurlijk, zoo was ook de belofte van moeder, van
den stam, dien ik als *beberē* draag;
(ik dacht) ze zal niet gemakkelijk die verbreken tegenover mij.
Zoo zeide (ook) het hart van mijn zuster.
Want reeds had ik bemerkt, dat mijne moeder, o moeder!
meer tijd noodig had voor het omdraaien van de kookpot bij
het vuur,
dan dat gij (noodig had om) uw mooie woorden in te trekken.
Zoo zeide ik toen reeds, o zuster,
om het U te zeggen.

13. *(Het meisje spreekt:)*
„Neen broeder, de belofte
die geuit is tot U, broeder,
zal ik houden, zeide mijn hart.
Zoo is het niet, oom, die mijn *beberē* als stamnaam draagt.
Ik ben maar dom.
Gelijk een mes, dat men in en uit de scheede kan trekken."
(De jongen:) Zoo zeidet gij indertijd, o zuster!

14. In werkelijkheid — mij wegzenden om te zwerven,
om mijn geliefde te verlaten,

---

[3]) Zoodra de rijst gaar is, neemt men den kookpot van het vuur, en plaatst hem naast het vuur bij de haardsteenen. Af en toe draait men een andere zijde van de pot naar het vuur om de rijst gelijkmatig warm te houden.

[4]) *ngkoendoeli katana* „zijn woorden be-zitten", zijn woord houden.

[5]) Indien deze zin juist is, blijkt er uit, dat de moeder van het meisje uit den stam Sembiring was.

[6]) dom als een mes, dat zich willoos in en uit laat trekken.

nirangken atēkoe morah.
E enggo toehoe, nandē, beroe beberē koebabà!
Di sendah bagē, gendoari
koetadingken kal ka kin me koeakap taneh kendit si mbelang ēnda, toerang!
koetandangi ka me kepēken lebē djahē-djahē si ndaoeh si ndoebē,
ngerantingken pagē marsoeli,
ngerapetken pagē beltek,
„*nandangken atē mesoei* kin me kap, mama Biring [1]),
ndapetken atē peltep" [2]).
O toerang, beroe beberē koebabà!

15. Hagi, dja pa nge si mantja la bagē ningkoe, nandēkoe, nandē!
Hagi, ndoebē kap bagē,
koe-iani denga panteken [2]) mama, anak Karo-karo mergana,
teroeh paja si molē-olē
babo paja si mamboek-amboek;
di lako ertapinken lajo makodē,
si erpantjoerken lajo si erdetang-detang,
antjoehen erpagi-pagi, legin karaben,
si erpoeloken kap kajoe si eroelo,
pengadi-ngadin radjawali si mboelan,
tjitjilinggem mama, anak Karo-karo mergana,

---

[1]) *biring* verkorting van *Sembiring*.

[2]) Een zg. *endoeng-endoengen*, een vierregelig versje, waarvan de beide eerste regels soms een vergelijking, een beeld uitdrukken, dat in de beide volgende regels zijn nadere verklaring vindt. Soms hebben ook de eerste regels geen beteekenis meer. Maar altijd bevatten de beide eerste regels eenige woorden, die op andere, den aangesprokene bekende, woorden rijmen, zoodat hij, de eerste woorden gehoord hebbende, reeds weet wat er in de beide laatste regels zal vermeld worden. Zoo ook hier. De beide eerste regels zijn onvertaalbaar, maar bevatten de woorden *pagē* dat op *atē*, *soeli* dat op *soei*, *ngerapetken* dat op *ndapetken*, *beltek* dat op *peltep* rijmt. Dus: *pagē marsoeli* = *atē mesoei*; *ndapetken atē peltep* = *ngerapetken pagē beltek*.

om te scheiden van die mijn hart begeerde.
Zoo was het, moeder! van den stam, welken ik als *beberē* draag.
Als het dan heden zoo is, nu
dan verlaat ik, geloof ik, deze mijn wijde vlakte, o zuster!
en ga ik naar de verre Benedenlanden, waar ik vroeger was,
ngerantingken pagē marsoeli,
ngerapetken pagē beltek,
(*Het meisje*:)
„om tegemoet te gaan de smart, o „oom" van den Sembiringstam,
om aan te treffen een gebroken hart".
(*De jongen*:)
O zuster van den stam, welken ik als *beberē* draag!

15. Ach — wat voor reden zou er zijn dat het niet zoo is, zeg ik, o mijne moeder, moeder!
Ach — voorheen was het alzoo,
dat ik bewoonde het dorp van mijn oom, spruit van den Karo-karo-stam,
onder het moeras dat heen en weer schommelt,
boven het moeras dat op en neer lilt;
dat tot badplaats het Makodē - riviertje had,
tot waterpijp, het water dat neerdruppelt,
om 's morgens te vullen, om pas 's avonds (vol) te halen,
dat tot bosch (om het dorp) had de dicht op elkaar staande boomen,
rustplaats voor den witten arend,
plaats om in schaduw te zitten voor oom, spruit van den Karo-karo-stam,

---

[3]) *panteken* een door iemand gesticht dorp. Het is niet zeker wat met de hiervolgende beschrijving bedoeld wordt. Het kan zijn dat met de *paja si molē-olē* de hemel bedoeld wordt, met de heen en weer drijvende wolken; maar daarvoor bestaat een ander cliché. Met de *paja si mamboek-amboek* kan het gevaarvolle van deze aarde bedoeld zijn; maar ik meen het ook als een toespeling op het vrouwelijk schaamdeel gehoord te hebben. *Makodē* is mij onbekend. *Lajo si erdetang-detang* misschien „de dauw"? Daar deze zoo langzaam tot stand komt, dat er een geheelen dag mede gemoeid is om des avonds te kunnen nederdalen. De *radjawali si mboelan* wellicht „de maan". Het zou dan een dichterlijke beschrijving zijn van zijn woonplaats.

ras temankoe senina tah biak nandēkoe,
si aroes akoe erbapa, tah biak bibingkoe,
si aroes akoe erbengkila, tah mamingkoe,
si aroes akoe ermama, tah toerangkoe, tah impalkoe! [1])

16. Enggo ē me kap si man tadingenkoe, kai nge ndia kerina,
t o e r a n g b e r o e b e b e r ē k o e b a b à!
E me kap maka toerah atēkoe mesoei,
nadingken nandēkoe si nterem, bapa si nterem ēnda,
seninangkoe si nterem, toerang!
Koedja kal akoe lawes, nandēkoe, nandē?
Koega pa kal nge ningkoe,
nadingken kēna toerang, beberē mamana,
si padan man si ngambati perdalinkoe mamboer kal kap ndoebē, kēna toerang!
ngambahi oekoerkoe pitjet kal nge kepēken, nandēkoe, nandē!
Enggo ē maka labo bagē,
t o e r a n g b e r o e b e b e r ē k o e b a b à!
Nahēkoe si apai ndia koedjingkangken,
maka ola kal papagi akoe djoempa kata biak temankoe senina meroentoes,
kata biak nandēkoe merampek [2]) ?
O t o e r a n g, b e r o e b e b e r ē k o e b a b à!

17. Hagi, koega pa pē si la lolo, si la soendat me ēnda
kidah la koetadingken nandē moepoes
koetandangi nandē djoempa kitoetoer [3]), toerang!
Enggo ē, maka di papagi, di kedoeēn
koedja kal ngē ndia ketaktak [4]) ketangkelenna oekoerkoe pitjet, nandēkoe?
Si apai nge ndia papagi si lako ngadjarken adjar nandangi akoe, toerang?

---

[1]) Deze opsomming dient ter inleiding van het volgende; het zijn al de personen die hij moet verlaten.
[2]) *merampek* „bros, licht breekbaar", dus kort en driftig uitgesproken woorden, die men iemand „toebijt".

en mijne vrienden, broeders, of die tot mijne moeders behooren,
of tegen wie ik vader moet zeggen, of mijne tantes,
of tegen wie ik oom moet zeggen, of mijne schoonmoeders,
of tegen wie ik schoonvader moet zeggen, of mijne zusters,
mijne nichten!

16. Die zijn het, die ik verlaten moet, wat zijn ze mij toch allen,
o zuster, van den stam, dien ik als *beberē* draag!
Daarom smart mij het harte,
om te moeten verlaten de vele moeders, de vele vaders,
mijn vele broeders, o zuster!
Waar zal ik heen gaan, o mijn moeder, moeder?
Wat zal ik toch zeggen,
als ik U achter laat, o zuster, nicht van „oom" (mij),
die bestemd waart mijn verloren- gaan tegen te houden, gij zuster!
om mijn benauwd hart raad te geven, o mijne moeder, moeder!
En nu, neen! laat het zoo zijn —
o zuster van den stam, welken ik als *beberē* draag!
Welken voet zal ik in beweging zetten,
opdat ik straks niet booze woorden hoore van mijn vrienden
en broeders,
geen driftige taal van haar, die tot mijne moeders behooren?
O zuster van den stam, dien ik als *beberē* draag!

17. Ach — hoe dan ook, het kan niet anders
dan dat ik moet verlaten de moeder, die mij gebaard heeft,
om te ontmoeten de moeders, die het alleen door stamverband
van mij zijn, o zuster!
En nu — morgen, overmorgen
waarheen met mijn benauwd hart om een rustplaats te vinden,
mijn moeder?
Wie zal het zijn, die als een onderwijzer voor mij zijn zal, o zuster?

---

[3]) Een staande uitdrukking voor: het goede wat men bezit niet achten en een gewaand geluk opzoeken.

[4]) *ketaktak-ketangkelen* moet een pleonasme zijn; *ketaktak* is mij niet bekend.

Anak-beroengkoe si apai, seninangkoe si apai nge ndia
ingankoe ergani-ganin? nandēkoe, nandē!
Toerangkoe si apai ngē ndia man tarē-tarēn [1]) iloehkoe mamboer,
si ngambat-ngambati perdalinkoe ndaoeh?
Enggo ē, maka labo bagē!
O toerang, beroe beberē koebabà!

18. „E kal me papagi [2]) dalanndoe beloeh lako ngataken kata
nandangi biak temanndoe, seninandoe,
dalanndoe beloeh papagi noean ngaroeh [3]) papagi.
Maka di lit langna kin pē, djoempam nandē, djoempam toerang,
djoempam ermama, ermami, erbapa, erbengkila,
toerang si perliah, la mangkar.
Enggo me kap kēna, toerang,
bagi soempamana kerbo si djagat [4]);
bana ernandēken kerbo sigoendoek limang [5]), si terajak-teroedoe,
bagē djinēken: tadingken taneh pengajanen,
nandangi taneh penggantoengen [6]).
Hagi, apai ngē, dah kam, si mantja la bagē, ningkoe,
toerang beberē beroe koebabà!"
nindoe kal me kepēken, nandē!

19. „Hagi, di so pē kap bagē, tadingkenna oeroek-oeroek goeng
Dangkaholi [7]),
si ertapinken lajo si Bintang tarē [8]).

[1]) *man tarē-tarēn* = die (mijne tranen) opvangt, droogt. De jongeling die een meisje vraagt, gebruikt als staande uitdrukking: *kam man tarē-tarē dagingkoe.*

[2]) *papagi* hier geregeld gebruikt voor *pagi* dat een toekomstigen tijd aanduidt. Misschien is *papagi* wel de oorspronkelijke uitdrukking, en klinkt het daarom deftiger dan *pagi. Pepagi* is bepaald „morgen, de volgende dag".

[3]) *noean ngaroeh* „weldaden zaaien, uitstrooien", zoodat men later weer weldaden zal ontvangen.

[4]) *kerbo djagat* is de naam voor de roodachtige buffels, denkelijk albino's.

[5]) *kerbo goendoek* een buffel met gekrulde horens. *Limang* is een dorp in de Goenoeng-goenoeng, bekend om zijn rijkdom aan buffels. De beteekenis van den naam is mij niet bekend.

[6]) *gantoeng* „hangende, hangen". *taneh penggantoengen* dus „land waar men hangt", land van onzekerheid, van ongeluk. *Penggantoengen* noemt

Bij welken anak-beroe van mij, bij welken senina van mij, zal
ik mijn wenschen verkrijgen? o mijne moeder, moeder!
Welke zuster toch zal mijne vlietende tranen opvangen,
zal mijn vèr weg gaan stuiten?
En nu, het mocht niet zoo zijn!
O zuster van den stam, welken ik als *beberē* draag!

18. (*Het meisje spreekt*:)
„Dit juist zal de weg voor U zijn om te weten hoe te spreken
jegens Uw vrienden, uw broeders,
Uw weg om te leeren weldaden te strooien.
En al zou het niet zoo zijn, gij zult ontmoeten zusters, en moeders,
en die tot U staan als schoonvaders, als schoonmoeders,
vaders en ooms,
o ongelukkige broeder! niet weinige.
Gij, o broeder,
zijt gelijk aan de witte buffel;
hij koos zich tot moeder de buffel Si Goendoek Limang,
die snel en haastig was,
en wel alzoo: zij verliet het land van haar verblijf,
om het land van onzekerheid te gemoet te trekken.
Ach, waarom zou het niet zoo zijn, zeg ik,
o broeder van de *beberē*, welken ik als stamnaam draag."
(Zoo zeidet gij werkelijk, o moeder!)

19. „Ach, toen het nog niet zoo was, verliet zij de heuvel Dangkaholi,
die tot badplaats heeft het riviertje Si Bintang Tarē.

---

men ook de plaats buiten het dorp, waar men de lijken, om de een of andere reden, ophing, dus „kerkhof".

[7]-[8]) *Dangkaholi* en *Si Bintang Tarē* mij onbekend. *Goeng* komt meer voor bij namen van hoogten. De naam *Dangkaholi* kan misschien nog door het volgende belicht worden. *Dangkaholi* is de naam van een kleine boomsoort met lancetvormige bladeren. Wanneer iemand in het bosch van zijn tegenwoordigheid kennis wil geven, dan neemt hij een *dangkaholi*-blad, legt dat op de palm van zijn hand en slaat er met de andere hand op. Door dit geluid geven jagers, en ook wel geliefden, elkaar kennis waar zij zich bevinden *Dangkaholi* zou dan kunnen beteekenen *dengkeh oelih* „luister weer" of „ik luister, geef antwoord". Dat *oli* wel = *oelih* kan zijn, ziet men aan *olit* = *koelit*, welk woord gebruikt wordt bij het panta-spel, waar men zijn panta opwerpt en de ander raden moet wat boven zal komen te liggen, het binnenste of het buitenste (*koelit*, *olit*). Vgl. Joustra's verklaring van *oelaling* „de echo".

Adi moeas-melehē kap ndoebē, kerbo si goendoek limang,
itatapna kap ndoebē gagaten mēloes,
si tergagat gagaten meratah.
Di nggagat kap ndoebē kerbo si goendoek limang
idatas oeroek-oeroek goeng Dangkaholi,
dem ndoebē oearina sada ia nggagat,
mambar ndoebē lehēna sitahoen.
Toerah ka bagē moeas, rikoet ka bagē akapna mokoep,
lawes ka bagē kerbo si goendoek limang
nandangi lajo si Bintang tarē;
itjoebana [1]) bagē erdoehap, mambar bagē mokoepna siboelan;
adi itjoebana bagē minem, mambar bagē moeasna sitahoen;
adi itjoebana bagē ridi, mambar bagē mokoepna sitahoen.

20. Djē maka petaktak-petangkel ka bagē kerbo si goendoek limang:
„Koerang senang, koerang tabeh ka nge koeakap,
erpengada-ngadakentja oeroek-oeroek goeng Dangkaholi.
Koerang bergeh denga nge lajo si man inemen,
koerang meratah ka nge boeloeng-boeloeng i mbalmbal
oeroek-oeroek goeng Dangkaholi ēnda,
si man gagaten, si man panganen."
Bagē me kapen atē kerbo si goendoek limang.

21. Djē me itadingkenna bagē taneh oeroek-oeroek goeng Dangkaholi,
itandangina bagē taneh djahē-djahē [2]) si ndaoeh ndoebē.
E maka seh me ndoebē kerbo si goendoek limang taneh djahē-djahē.
Moeas-melehē me kapen akap kerbo si goendoek limang
ras anakna kerbo si djagat.
Djē me kap itatapna me ndoebē lajo metjiho, inemna, lajo megemboer;
Itatapna gagaten meratah, igagatna, gagaten enggo mēloes. [3])

22. Maka djē kal me ndoebē,
maka tangis roesoer kerbo si goendoek limang.

[1]) *itjoebana ridi* „zij probeerde te gaan baden"; men gebruikt dezen vorm vaak, in den zin van „ze ging eens baden".

Als dorstig en hongerig was de buffel Si Goendoek Limang,
dan zag zij neer op het gras dat verwelkt was,
maar als zij het graasde was het frisch.
Als zij graasde, de buffel Si Goendoek Limang,
op den heuvel Dangkaholi,
als zij een geheelen dag gegraasd had,
was haar honger voor een jaar gestild.
Werd zij dorstig en warm,
dan ging de buffel Si Goendoek Limang heen
naar het riviertje Si Bintang Tarē;
zij waschte haar kop, en verdwenen voor een maand was de warmte;
zij ging drinken en gestild voor een jaar was haar dorst;
zij ging baden en voor een jaar was verdwenen de warmte.

20. Toen begon zij te overleggen, te overdenken, de buffel Si Goendoek Limang:
„Niet aangenaam, niet lekker genoeg vind ik,
het rusten op den heuvel Dangkaholi.
Niet koud genoeg het water om te drinken,
niet frisch genoeg de bladeren op de weide
van dezen heuvel Dangkaholi,
die om af te grazen, om af te vreten zijn."
Zoo meende de buffel Si Goendoek Limang.

21. Vervolgens verliet ze het land van den heuvel Dangkaholi,
en ging heen naar het Benedenland, dat verre was.
Aangekomen in het Benedenland was de buffel Si Goendoek Limang.
Dorstig en hongerig was de buffel Si Goendoek Limang,
met haar jong, de witte buffel.
Daar zag ze helder water, zij dronk ervan — het water was troebel.
Zij zag frisch gras, ze graasde ervan — het gras was reeds verwelkt.

22. En toen —
toen weende steeds de buffel Si Goendoek Limang.

---

[2]) *taneh djahē-djahē* hier bepaald de streken van de zg. Doesoens.

[3]) Het gewaande geluk bleek ongeluk te zijn.

Piah tandē berngina sada, piah tandē oearina sada, doea,
seh ka bagē boelanna sada, tahoenna sada,
piah lawes bagē kesah koe angin,
boek bagē lawes koe idjoek,
toelan moelih koe batoe,
dareh moelih koe laoe,
djoekoet moelih koe taneh [1]).

23. Djē kal me ndoebē
maka tading kerbo si djagat arah poedi,
lako erbagē litna,
lako ertampil-tampilken gegeh [2]).
Oerak, oerak ni erga me kap ndoebē, kerbo si djagat,
itadingken nandēna, kerbo si goendoek limang, arah poedi.
Dagina kerbo si goendoek limang kin pē kap,
bekas kahē nge kap kentja lit,
bekas moelih maka pekoerang bana [3]).
Hagi, soempamanana [4]) nge kap kentja,
mama, beberē beroe koebaba!

24. Adi lang, lako ngembah-mabasa, la kap bagē lēpak, la pilet,
ibas batang dagingndoe ē nari kap ngembahsa.
Hagi, dja pa ngē si mantja la bagē, ningkoe, toerang!
Hagi, ndoebē pē kapen beroe Karo ras anak Sembiring mergana
si erdoah, erdidong batang kēna enggo nggedang [5]), toerang!
Nitadingkenna taneh kendit si mbelang,
tandangina taneh djahē-djahē si ndaoeh.
Piah metoea kap daging ibabana,
piah kesah me kap lawes koe angin,
toelan moelih koe batoe,

---

[1]) De gewone voorstelling, dat de wereld ongeveer opgebouwd is als het menschelijk lichaam.

[2]) Misschien wel een toespeling op den arbeid als koelie; vroeger een schrikbeeld voor den vrijen Karo.

Eindelijk was voorbij ééne nacht, voorbij één dag, twee dagen,
zoo ook een maand, een jaar —
ten slotte ging de adem naar den wind,
naar de idjoek het haar,
de beenderen keerden terug naar de steen,
het bloed naar het water,
het vleesch terug naar de aarde.

23. En toen —
bleef achter de witte buffel,
om het te nemen zoo het geviel,
om met werken den kost te verdienen.
Steeds verminderde de waarde van den witten buffel,
die door zijn moeder, de buffel Si Goendoek Limang, was achtergelaten.
Aldus — van de buffel Si Goendoek Limang (geldt ook):
haar sporen, die leidden naar de Benedenlanden, waren aanwezig,
maar sporen huiswaarts had zij niet gemaakt.
Ach — een vergelijking slechts is dit,
o „oom" met de *beberē*, dien ik als stamnaam draag!

24. Neen, betreffende het dragen (van dit lot), er is geen fout, geen vergissing,
gij alleen slechts kunt het dragen.
Ach, wat zou de reden zijn dat het niet zoo zou zijn als ik zeg, o broeder?
Ach — lang geleden hebben Vrouwe Karo en de spruit van den Sembiringstam
gedragen en in slaap gezongen U, die reeds volwassen zijt, o broeder!
Zij verlieten de wijde vlakte,
zij gingen naar het Benedenland dat verre is.
Eindelijk werd oud het lichaam door hen gedragen,
tenslotte ging de adem naar den wind terug,
de beenderen keerden tot de steenen terug,

[3]) *Pekoerang bana* is hier niet duidelijk, de vertaling is op de gis af.
[4]) zie pag. 197 noot [6]).
[5]) als blz. 190 noot [5]) en [11]).

djoekoet moelih koe taneh,
dareh moelih koe laoe,
boek moelih koe idjoek.
Djē me kap maka bekas kahē maka mbelin,
bekas moelih nandangi taneh kendit mbelang ēnda
maka enggo sajep, enggo soendat, ma nai lit.

25. Dagē tading kepē bagē kēna, toerang!
mama, anak Sembiring mergana;
enggo bagi kerbo djagat ndoebē, lako ertampilken gegeh,
oerak, oerak ni herga lako arah poedi, toerang!
Maka di sendah bagē, gendoari
b e b e r ē b e r o e k o e b a b à!
Enggo me kap kam
rambah-ambah si man sipatenndoe,
rindih-indih si man oekoerenndoe,
perbahan oekoerndoe pitjet, la lit si pedjorēsa.
Atēndoe morah enggo sirang, lit si petoemboeksa.
Idjē maka kēna bagi si erkopong pandan [1]), tading koenē-koenēna [2])."

Andiko, andiko! koenē-koenē ola min ndoebē terajak-teroedoe,
nandē beroe Karo! nandangi taneh kalengasen [3]).

26. Lit kal min ndoebē persoekoeten oekoerkoe pitjet.
Bitjara la kal min ndoebē ngēloek bapa, anak Sembiring mergana,
nandangi taneh kelengasen,
lit kal min ndoebē ingankoe beloeh nggoeroeken bana.
Daminken [4]) beloeh min akoe erlagoe nandangi anak-beroe-seninangkoe, toerang!

---

[1]) Wat *pandan* hier is, is niet bekend; misschien een in vroegeren tijd bekende dobbelplaats.

[2]) *tading koenē-koenēna* zegt men als iets niet uitkomt zooals men verwacht had. Bijv. een huis komt niet gereed, omdat de timmerman sterft. Dan zegt men: *koenē la matē pandē* „ingeval de timmerman niet gestorven ware", enz. Dus: „als dit of dat niet zoo geloopen zou zijn, dan . . ."

het vleesch naar de aarde,
het bloed naar het water,
het haar naar de idjoek.
Toen — het spoor naar de Benedenlanden was diep,
(maar) het spoor terug naar deze wijde vlakte —
het was voorbij, het ging niet door, het was niet meer.

25. Aldus bleeft gij werkelijk achter, o broeder!
„oom", spruit van den Sembiringstam!
zooals de witte buffel, om met werken den kost te verdienen,
en steeds verminderende in waarde tenslotte, o broeder!
Maar als het heden zoo is, nu —
(o neef), wiens *beberē* ik als stamnaam draag!
En wat U betreft —
steeds wordt meer wat gij overleggen moet,
stapelt zich op waar ge over denken moet,
want benauwd is Uw hart, er is niemand die Uw denken ordent.
Uw begeerde is reeds gescheiden van U, (een ander) heeft haar met zich vereenigd.
In dit opzicht zijt ge als een kaartspeler, voor wien de teleurstelling alleen overblijft."
(*De jongen*:)
Ach, ach! was het toch maar het geval geweest, dat gij niet zoo snel, zoo haastig
o moeder, Vrouwe Karo! waart gegaan naar het graf.

26. Ware er toch maar iemand geweest aan wien ik mijn benauwd hart had kunnen uitstorten.
Als vader, de spruit van de Sembiringstam,
niet ware weggegaan naar het graf,
dan zou ik hem om raad gevraagd kunnen hebben.
Al wist ik maar hoe mij aangenaam te maken bij mijn anak beroe-senina, o zuster!

---

[3]) *melengas* „opgelost, verteerd". Hier dus: „het graf waar de lijken opgelost, verteerd worden", das Land der Verwesung.

[4]) zie pag. 196, noot [3]). Dat *ken* als achtervoegsel heeft soms alleen een soort deftig makende beteekenis, vgl. *perbahanken* (zie ook noot [2]) pag. 195).

Lit kal min ndai si beloeh petoemboeksa
atēkoe morah, atēkoe ngena ndoebē, nandēkoe, nandē, beroe
beberē koebaba!

27. Enggo maka labo bagē, toerang beroe beberē koebabà!
Nandēkoe, nandē! si bantji man tarē-tarē iloehkoe mamboer
sada pagi, sada rebi [1]),
si beloeh nambahi oekoerkoe pitjet sada pagi, sada rebi!

Maka, di koeakap, toerang! hagi, di koega pa kin pē labo
ersajep-sajep,
labo renggo-enggo atēkoe mekoeah nandangi kēna,
toerang beberē beroe koebaba!
Atēkoe, atēndoe, toerang!

Pedasken kēna oekoer kēna ngena nandangi akoe, toerang!
Di enggo oekoerndoe djorē,
koebaba papagi kēna nandangi taneh djahē-djahē [2]).
Pagi ras kal kita persoekoetisa biak bapangkoe,
biak nandēkoe, biak toerangkoe tah seninangkoe si nitaneh
djahē-djahē,
meteh atēna mekoeah, meteh atēna la mekoeah.
Entah la mekoeah lah gia,
lah ras kita nge noengnoengisa oekoerna mehoeli.

Bagē kal, bagē atēkoe, toerang! [3])

Adi bantji kap denggo ningkēna, toerang!
enggo ē pedjorē kēna lah oekoer kēna.
Maka di sada kang papagi peroekoerna,
si nidjahē ras si ni Goegoeng, toerang!
koetaroehken kal papagi kēna nandangi kendit mbelang
ndahi nandēta,
ndahi bapanta, ndahi biak kam toerangkoe,

[1]) Na *sada pagi, sada rebi* zou men nog een ander woord verwachten, bijv. *ngentja kal.*

Ware er maar iemand geweest, die wist mij te vereenigen
met mijn Begeerde, mijn geliefde, o mijn moeder, moeder van
den stam, welken ik als *beberē* draag!

27. Maar laat het niet zoo zijn, zuster van den stam, welken ik
als *beberē* draag!
Mijn moeder, moeder! die kunt zijn degene die mijn stroomen-
de tranen opvangt, een dag en een nacht,
die weet raad te geven mijn benauwd hart, een dag en een nacht!
(*Het meisje*:)
Wat mij aangaat, o broeder! ach, hoe het ook zij, mijn hart
kan niet toegesloten zijn,
kan niet vergeten barmhartig voor U te zijn,
broeder, welks *beberē* ik als stamnaam draag!
Ik wil, zooals gij wilt, o broeder!
(*De jongen*:)
Maak haast, gij, met Uw liefde voor mij, o zuster!
Als Uw denken in orde is,
zal ik U brengen naar de Benedenlanden.
Wij zullen het toevertrouwen aan wie mijn vader is,
aan wie mijn moeder is, aan mijne zusters en broeders die
in de Benedenlanden zijn,
om te weten of zij barmbartig zijn of niet.
Mochten zij ook niet barmbartig zijn,
toch zullen wij samen gaan onderzoeken of hun hart goed is.
(*Het meisje*:)
Goed, o broeder!
(*De jongen*:)
Als gij straks zegt dat het mag, o zuster!
maak dan dat ge met Uw gedachten in het reine zijt.
Als dan straks éen van zin zijn,
die van de Benedenlanden en die op de Hoogvlakte, o zuster!
zal ik U geleiden naar de wijde vlakte om onze moeder te
bezoeken,
en onzen vader en U, mijne zusters,

---

[2]) Hieruit zou blijken dat de familie van den jongeling in de Benedenlanden woont of gewoond heeft.

[3]) Het meisje geeft zich gewonnen.

ndahi biak temankoe senina, toerang![1])
Hagi, koega bantji bahan, nandēkoe, nandē!
Dja pagi sirang kal kita, sirang renggo-enggo,
sirang erbagi-bagi bagēm[2]), sirang pesambar oeis[3]),
bagē me sirang ertoengko-toengko[4]), si-apoes-apoesen ilooh,
t o e r a n g, b e r o e b e b e r ē k o e b a b à!

---

[1]) Hij heeft dus ook familie op de Hoogvlakte.

[2]) Van elkaar gaan met te zeggen: *bagē, bagē!* „nu laat het dan maar zoo zijn!", er is niets aan te doen.

[3]) Elkaar een kleed geven als aandenken (*peringeten*), niet als *tanda* om later een bewijsstuk te hebben.

[4]) *ertoengko-toengko* is hier niet duidelijk. Een *pertoengko-toengko*

onze vrienden en broeders, o zuster!
Ach — wat is er aan te doen, mijn moeder, moeder!
Mochten we toch moeten scheiden, scheiden onherroepelijk,
scheiden omdat er niets aan te doen is, scheiden met als aandenken een kleed,
alzoo scheiden we dan en drogen elkaars tranen af,
o zuster van den stam, welken ik als *beberē* draag!

---

is een magisch middel om te weten hoe het later met iemand gaat. In het verhaal van den Sibajak Koetaboeloeh geeft de zwangere vrouw van den Sibajak bij het scheiden hem een ei. Hij moet dit laten uitbroeden; is het een haantje, dan zal 't kind dat geboren moet worden, een jongen zijn, anders een meisje. Zij zelf plant een *rimo*-boom; groeit deze en blijft hij lèven, dan zal haar man ook in leven zijn.

Aanvullende gegevens betreffende de voormalige collectie Dieduksman

door

Dr. A. J. BERNET KEMPERS.

In een uitvoerig artikel over de voormalige collectie Dieduksman heeft Dr. Bosch onder meer de tegenwoordige verblijfplaats van een aantal voorwerpen uit deze verzameling nagespoord [1]). Door vergelijking van foto's van de collectie, zooals zij in 1891 was, met de beschrijvingen en afbeeldingen in den Leidschen catalogus bleek hem, dat eenige nummers van de serie 1630, aangekocht in Nov. 1907, met zekerheid als van Dieduksman te herkennen zijn. Tot dezelfde serie behooren ook eenige interessante falsificaten, die reeds eerder de aandacht hadden getrokken van Dr. Stutterheim [2]). Het ligt voor de hand, dat de geheele serie dezelfde herkomst heeft. Nu wordt in het „Verslag van den Directeur van 's Rijks Ethnographisch Museum voor 1907—8" met de volgende woorden van deze aanwinst melding gemaakt (p. 7).: „Op eene veiling in Den Haag werd..... een groot aantal oud-Javaansche bronzen van hooge waarde aangekocht en door den kooper in bruikleen aan het Museum afgestaan...... Een gedeelte dezer verzameling kon nog worden aangekocht (Serie 1630), terwijl het overige in de beide volgende jaren zal kunnen worden overgenomen". Van de serie 1630 kunnen wij aan de door Dr. Bosch herkende exemplaren nog toevoegen: no. 17 (pl. 11, 2e rij no. 4) en no. 15 (de fraaie bidschel op pl. 9, 2e rij no. 4). De in de volgende jaren aangekochte exemplaren vormen

[1]) Oudh. Verslag 1926, pp 61-76, pl. 5-12.

[2]) Bijdr. K. I., 80, 1924, pp. 295-6, zie ook Tijdschr. Bat. Gen., 67, 1929, pp. 363 e. vv.

de series 1652 en 1697. Het vermoeden, dat deze stukken, waaronder weer falsificaten, ook van Dieduksman afkomstig zijn, wordt versterkt door de aanwezigheid van 1697/3 en 6 op de foto's uit 1891. Het eerste stuk, een vierarmige godin, die met de voorste armen twee afgehakte handen naar het hoofd brengt (vgl. pl. 7, 3e rij no. 6) komt voor op pl. 6, 2e rij van boven, no. 7; het andere, een wijwatervat met ketting (vgl. Tijdschr. Bat. Gen., 71, 1931, pl. 9a achter p. 670) is te vinden in de bovenste rij van pl. 10, tweede van links.

Dr. Bosch heeft er de aandacht op gevestigd, dat de falsificaten op pl. 8 afgebeeld voor het meerendeel min of meer vrije copieën zijn van steenen origineelen. Het is daarom interessant, dat wij een steenen pendant van een van die bronzen te Leiden, welke niet op de foto's voorkomen, no. 1630/6 (Cat. pl. XI, 1), kunnen herkennen onder de steenen beelden op pl. 12, no. 6 van rechts in de eerste rij.

Een gedeelte van de bezittingen van Dieduksman moet zijn weg hebben gevonden naar particuliere collecties en naar het buitenland. Met behulp van de door Dr. Bosch gepubliceerde foto's kunnen wij een aantal stukken thuisbrengen, en wel in Nederland in de verzamelingen van Mevrouw de Weduwe Mr. Th. G. Dentz van Schaik- Marlof (Ned.-Indië Oud en Nieuw, XV, 1931, p. 377) en van den heer J. C. M. Krook te Bussum (ibidem, XIV, 1930, pp. 314 e.vv., afb. 2 tot en met 7, 10, 15, 21 en 22).

De heer Krook kocht ongeveer dertien jaar geleden zijn geheele collectie op een veiling; de vroegere eigenaar was de heer Cochius. Vermoedelijk zijn ook de bronzen in zijn bezit, die niet op de oude foto's voorkomen, afkomstig van Dieduksman. De beeldjes van Mevrouw Dentz van Schaik werden overgenomen van Mevrouw Cochius.

Dr. Bosch heeft de Durga, no. 4 in de tweede rij op pl. 8, gelijkgesteld met het Leidsche brons 1630/10 (Cat. afb. op p. 71). Bij nauwkeurige vergelijking van beide foto's blijkt echter, dat er eenige kleine verschillen zijn, bijv. in den stand van den boog. Wij hebben hier dus met duplicaten te doen,

die beide tot de collectie Dieduksman hebben behoord. Inderdaad bevindt zich het stuk, dat in 1891 werd gefotografeerd, niet te Leiden, maar in het Folkwang Museum, vroeger te Hagen, thans te Essen; het is afgebeeld in Studien Strzygowski (1923) op pl. IX, 1. Als fig. 1 van pl. X in hetzelfde werk vindt men voorts de beide vrouwenfiguren, waarvan de een op den schouder van de andere zit, afgebeeld op de oude foto, pl. 8, onderste rij, no. 3 van rechts. Dr. H. Köhn was zoo vriendelijk de bronzen te Essen (23 in getal) te vergelijken met de foto's van Dr. Bosch. Hij herkende met zekerheid een tiental en vermoedde, dat ook de andere stukken wel van Dieduksman afkomstig zouden zijn [1]). De collectie is bijeengebracht door den stichter van het Folkwang Museum Karl Ernst Osthaus. Nadere gegevens konden noch de Directie, noch Dr. Karl With, die den heer Osthaus goed gekend heeft, mij verschaffen [2]).

Tenslotte laat ik hier een lijst volgen van de thans herkende bronzen van de foto's uit 1891, waarin ook het resultaat van het onderzoek van Dr. Bosch is opgenomen.

Pl. 5 (foto Cephas, 1891, I):
bovenste rij:
1. Krook, afb. 6 (met rechterarm);
3. Krook, afb. 4;
4. Leiden, 1630/18;
5. Krook, afb. 3;
6. Krook, afb. 5;

tweede rij:
8. Dentz van Schaik, afb. 1;
14. Dentz van Schaik, afb. 2;
15. Dentz van Schaik, afb. 3;

Pl. 6 (foto Cephas, 1891, II):
bovenste rij:
5. Krook, afb. 2;

derde rij:
3. Krook, afb. 21, a en b (met voetstuk);
4. Folkwang Museum;

vierde rij:
9. Leiden, 1630/40;

---

1) Zie onderstaande lijst. De drie bronzen afgebeeld op pl. 8 van Oudh. Verslag zijn falsificaten en waren reeds door de Directie uit de tentoongestelde verzameling verwijderd.

2) Voor de Dieduksmannetjes in buitenlandsche collecties zie verder: STUTTERHEIM, l.c. en Oudh. Verslag 1927, pp. 192-3.

Pl. 7 (foto Cephas, 1891, III):
bovenste rij:
3. Leiden, 1630/36;
4. Leiden, 1630/35;
6. Folkwang Museum;
tweede rij:
1. Krook, afb. 7;
3. Folkwang Museum;
8. Krook, afb. 15;
derde rij:
5. Folkwang Museum;
vierde rij:
2. Krook, afb. 22;

Pl. 8 (foto Cephas, 1891, IV):
bovenste rij:
2. Leiden, 1630/12;
3. Leiden, 1630/13;
tweede rij:
3. Folkwang Museum;
derde rij:
1. Folkwang Museum;
3. Leiden, 1630/7;
4. Krook, afb. 10;
onderste rij:
8. Folkwang Museum;

Pl. 9 (foto Cephas, 1891, V):
tweede rij:
4. Leiden, 1630/15;
5. (6e van rechts) Folkwang Museum;
derde rij:
3. Folkwang Museum;
4. Folkwang Museum;

Pl. 10 (foto Cephas 1891, VI):
bovenste rij:
3. Leiden 1630/34;
tweede en derde rij:
een van de beide schalen:
Leiden, 1630/24;

Pl. 11 (foto Cephas, 1891, VII):
bovenste rij:
5. Leiden, 1630/37;
tweede rij:
4. Leiden, 1630/17.

27 April 1933.

Das grosse Fest im Dorfe Trunjan (Insel Bali)

Tagebuchblätter von

WALTER SPIES.

---

12 Juni 1932.

Vor einigen Tagen schlug der Controleur von Klungkung Dr. Bosch und Dr. Goris vor, nach Trunjan [1]) zu gehen, um die Altertümer dort zu inventarisieren. Und ich durfte mit — wie herrlich! Schon so oft bin ich in Trunjan gewesen, machmal selbst für 2 — 3 Tage, jedoch niemals war es mir gelungen, den beinah sagenhaften „goldenen Hahn" zu erblicken. Das einzige, was ich bisher kannte, war die grosse Figur [2]) in der *méru* — und dies auch eigentlich mehr durch Zufall. Die Tempel in Trunjan waren nämlich jahrelang *sebel* — und niemand durfte darum hinein. Jedesmal, wenn ich in die Richtung des Tempels ging, wurde ich durch *pamangku's* oder sonst wohlwollende Leute gewarnt, es wäre gefährlich in den Tempel zu gehen — wenn ich es täte, würde sicherlich ein grosses Unglück geschehen. Alle schienen so aufgeregt und besorgt, dass ich immer nachgeben musste, um die Leute zu beruhigen. Wahrscheinlich wird dies „Unglück-bringen" wohl nicht der einzige Grund gewesen sein; ich hatte nämlich schon wiederholt gehört, dass die Trunjanesen auf ihre *batara's* sehr stolz seien und allen gegenüber sehr mistrauisch und geheimtuerisch. Eines Morgens, vor etwa 6 Jahren, nach einem dreitägigen Aufenthalt im Dorf — wie ich in die Richtung des Haupttempels ging, kam mir wieder, wie gewöhnlich, eine ganze Menge Leute nach, darunter auch ein alter *pamangku.* Dieser war an dem Tage besonders freundlich gestimmt, vielleicht weil er sich unterdessen von der Unschuld

meiner Absichten überzeugt hatte—und fragte in Balinesisch (von dem ich damals noch keine Silbe verstand und das mir mein Bedienter übersetzte) ob ich wagen würde auf eigne Verantwortung in den Tempel zu gehen. Ich bejahte selbstverständlich und fragte noch ausdrücklich, ob das „Unglück" nur den befiele, der eintrete, oder das ganze Dorf. Er meinte — natürlich nur den, der einzutreten wagte. Na also!! Ich ging hinein. Noch mehr Leute strömten zum Tempel hin. Alle belagerten ihn von allen Seiten und beobachteten mich nun durch die Lücken in der Mauer, um zu sehen, was wohl mit mir geschehen würde. Die kleine, schmale Tür der grossen *méru* war halbgeöffnet, ich wagte sie weiter zu öffnen und schlüpfte hinein. Da stand an die Wand gelehnt — die grosse Figur [2]). Enorm! etwa 4 meter hoch. Weisser Kalkstein, der linke Arm steif am Körper herunterhängend, die rechte Hand hält einen Knüppel. Der Raum ist so klein, so dunkel, dass man nur schlecht sehen kann, jedoch die Lippen schienen mir blassrot gefärbt — um die Augen herum etwas bläulich. Sehr primitiv, einfach, ohne Verzierung! Der erste Eindruck ist der einer ägyptischen Mumie. Ich kenne in Bali nur weiniges, womit man es vergleichen könnte. Jedenfalls hatte ich in Bali noch keine Figur von denselben Dimensionen gesehen. Scheint nur wenig oder nichts mit Hindu-Kultur zu tun zu haben. Sehr merkwürdig! Ein komisches Gefühl beschlich mich, etwas wie Unruhe, Unbehagen hier länger zu bleiben; die Dunkelheit, die dumpfe schwere Luft, der etwas betäubende Geruch von Feuchtigkeit, Schimmel und Fledermäusen wird es wohl gewesen sein, und dazu das Bewusstsein, dass hunderte von neugierigen Augen auf die *méru* gerichtet sind, in der ich mich befand. Ich krieche wieder heraus in das grelle, blendende Sonnenlicht, schliesse die Tür und trete zum Tempel hinaus! Niemand zu sehen! All die Leute spurlos verschwunden! Auch der *pamangku!* Ich gehe zum Dorfe hin. Die ersten Leute, die ich erblicke, starren mich ungläubig an und treten nur zögernd näher. Ich werde mit Fragen bestürmt und der liebe alte *pamangku* klopft mich auf die Schulter, schüttelt

ungläubig sein greises Haupt und sagt: „Sogar in die *méru* hinein! Nein, so waghalsig und unvernünftig konnte doch auch nur ein Europäer sein!" — Ich bin ja selbst schrecklich abergläubisch und glaube beinah, dass, als am selben Abend, bei der Rückfahrt der *pedau* (Einbaum) kenterte — Gott-sei-dank nicht allzuweit vom Ufer, — dies wohl das „Unglück" war, womit mich die Gottheit bedacht hatte.

15 Juni 1932.

Wir trafen uns im Pasanggrahan Kintamani. Herrn Jacobs, dem Controleur van Klungkung, der auf seinen Dienstreisen öfters Trunjan besuchte und ein grosses Interesse für die Eigentümlichkeiten dieser Désa zeigte, war es mit der Zeit gelungen das „Vertrouwen" der Bevölkerung so weit zu gewinnen, dass die Geistlichen einwilligten, als eine besondere Gunst ihm gegenuber, all die Heiligtümer des Dorfes sehen, ja sogar photografieren zu lassen. Der japanische Photograf Sataki war von Herrn Jacobs ersucht worden mit uns zu kommen. Das ist ja ausgezeichnet! Seine Aufnahmen sind wegen der Erstklassigkeit sowohl ihrer technischen als auch künstlerischen Ausführung überall bekannt! Jedoch Zeit nimmt sich der Mann, bei Gott! Wie oft mussten wir geduldig wegen seiner langen Vorbereitungen, seines Ein- und Umstellens und sonstiger „Gewissenhaftigkeiten" warten. Hier eine Viertelstunde, da eine gute halbe! Na, hoffentlich wird, trotz all der Schwierigkeiten, mit denen er manchmal beim Aufnehmen zu kämpfen hatte und trotz all seines Kopfschüttelns und all seines verlegenen, höflichen „Lufteinziehens", — sich seine Mühe belohnt machen! Der arme Mann sah manchmal so verzweifelt aus!

Nachdem wir in Trunjan, wo alles schon vorbereitet war, mit dem Boot angekommen waren, wurden wir vom *klian désa* empfangen und gingen sofort nach der Pura Kentel Gumi [3]) oberhalb der Dorfes, in der all die, noch von keinem Europäer gesehenen Herrlichkeiten bewahrt zu werden schienen. Im Tempel waren schon einige *pamangku's* beim Opfern und Beten. Es wurden noch mehr Opfer gebracht und nach langen Vorbereitungen und vielen Gebeten, wurde

aus der linken *méru* eine grosse Holzkiste herausgebracht, in der all die Heiligtümer bewahrt wurden. Die Kiste war an sich schon sehr merkwürdig: auf roten Grund mit Gold gemalte Vögel, Tiere und Wayangfiguren, auch einige „alleinschwebende" *tjakra's, badjra's, amerta*-Urnen, einige astrologische Darstellungen, alles jedoch in einem stark chinesisch beëinflussten Stil, besonders was Vögel und Tiere betraf. Jedoch was da aus der Kiste zum Vorschein kam, übertraf alle Erwartungen. Erst ein grosses bronzenes Rad, *sekar tadji* [4]) oder *pekekek* genannt, das auf eine Art Lanzenstange wagerecht aufgesetzt wurde und um dessen Felge ein Tuchband mit daran angenähten, aufrechtstehenden Goldverzierungen gebunden wurde. Die Verzierungen erinnern an Stücke, die man auf Tanzkronen, oder eher am Schmuck eines *barongs* antrifft. Drei schwere, getriebene Silberplatten gehörten scheinbar auch dazu, sie wurden an die Speichen des Rades untereinander gehängt. In Hochrelief war auf der grössten davon ein Stier abgebildet, sehr schön in Bewegung mit seinem hochgehobenen Vorderbein und stolz erhobenem Kopf. Auf der zweiten ein seltsamer *garuda* mit gespreitzten Beinen und von vorn gesehen, und auf der dritten, der kleinsten, zwei sich gegenüberstehende Hunde, die mich sofort an den merkwürdigen „Mond"-stein in Bebitere denken liessen, auf dem auch ähnliche Tiere abgebildet sind. Alle drei Platten sind sehr schön und tief gearbeitet, mit sehr interessanten Randmotiven — jedoch leider stark beschädigt.

Weiter waren in der Kiste zwei, mit alten Tüchern umwickelte *batara*-Figuren (*artja's, rambutsedana's,* wie soll man sie nennen), die dort „déwaju mas" heissen, mit recht sympatischen grossen einfachen Goldgesichtern.

Nach einigem Zureden seitens des Controleurs wurden die Tücher, die vielleicht Jahrhunderte lang schon um die Figuren unberührt gebunden waren, mit viel Mühe und Ehrfurcht entfernt—und es entpuppten sich spärlich verzierte Silberblechkörper, die um Holzstäbe aufgebaut waren, und die auf recht primitiven, etwas an Lotoskissen erinnernden Bronzepiedestalen standen. Dann kam das lang ersehnte *goldene Huhn* (*batara Kiuh*), auch natürlich in tausend kleine

Tücher gewickelt! Ich war ein klein wenig enttäuscht. Ich weiss nicht warum, aber ich hatte mir etwas Grosses, Schweres, Massives, Schöngearbeitetes vorgestellt; es war jedoch nur aus dünnem Goldblech, also innen hohl oder vielmehr um einen Holzklotz herum gearbeitet! Die ganze Form jedoch ist recht angenehm primitiv und kindlich und erinnert vielleicht etwas an ein „papiergefaltetes" Huhn, nur alles rundlich. Flügel und Federn sind untief eingraviert (oder ausgeschlagen), einige spärliche, ruppige Schwanzfedern und ein Kämmchen auf dem Kopf, auch alles aus dünnem Goldblech. Es steht vornüber gebeugt, etwas unglücklich und wie Hilfe bedürftig auf einem sehr grob, durchbrochengearbeiteten Bronzefussstück.

Das Letzte, was die Kiste enthielt, war ein *bronzener Hahn* (*batara Kèkèr*) recht gross, massiv, schwer, jedoch recht grob gearbeitet mit nur angedeuteten, eingeritzten Federn. Ein katzenähnliches Geschöpf mit geringeltem Hundeschwanz sitzt auf seinem Rücken; man sagte es sei ein Lubak, und scheint den Hahn in den Hals beissen zu wollen.

Der recht vierschrötige, bäuerliche Hahn steht auf einem, zu ihm wenig passenden, fürstlichen Lotoskissen von sehr schöner, reiner, feiner Arbeit, das ursprünglich sicherlich auch nicht zu ihm gehörte.

Während nun Herr Sataki all die Altertümer photografierte, hörten wir von Herrn Jacobs interessante Dinge über Trunjan, und die merkwürdige altertümliche Dorfverwaltung.

Das Dorf wird verwaltet von einem Ältestenrat [5]), *saing nemblas*, bestehend aus 16 alten Männern, von denen die zwei Höchsten *kabajan* heissen, die zwei nächsten *kabau*, dann zwei *singgukan's* etc., darunter verschiedene Sorten *pamangku's*. Andere Funktionäre sind noch der gewöhnliche *klian désa* (Dorfshaupt), der *panjarikan* (Schreiber), auch *pamangku* zugleich, der *pasek* (*pamangku* der Pura Pasek, ein *djuru pudji sada* (?) etc. . . .

Während Festtagen scheint eine grosse Rolle die *sekaha truna* und *sekaha daha* zu spielen, Vereinigungen unverheirateter Jünglinge und Jungfrauen, die eine jede wieder einen eignen Klian hat. Trunjan ist also, wie es scheint, ein

echtes Bali-aga Dorf sowie Tenganan, Sembiran etc. Die Bevölkerung behauptet ausschliesslich *mula pasek* [6]) zu sein — es seien gar keine hinzugezogenen Familien vorhanden, so wie z. B. in dem etwa 5 Kilom. entfernten Dorfe Abang, auch einem der *lintang danu* Dörfer — in dem die Bevölkerung aus folgenden *bangsa's* bestünde: Tjelagi, Tangkas, Pandé, Gunaksa, Pasek, Bendèsa, Taro ireng, Watu dingding [7]).

Wie mir schon von früher bekannt war, wurde uns bestätigt, dass man in Trunjan, so wie in vielen Bergdésa's, keine Leichenverbrennung kenne. Die Leichen werden auf Bote gelegt, manchmal in kleinen *badé's*, und zum *sema* gebracht, das um die Ecke herum, hinter einem vorspringenden Felsen, auf einem kleinen Stück Strand liegt. Dort würden die Leichen nur oberflächlich eingescharrt, da nicht genug Erde da sei, um sie richtig zu begraben. Bevor man zum *sema* gehe, opfere man erst am „Djong Bali" (ein grosser Felsblock auf dem Strande, rechts vom Dorf). —

Als Herr Sataki mit seinen Aufnahmen fertig war, gingen wir hinüber zum Haupttempel von Trunjan, der Pura Panaleman, oder Dalem Sakti, wo die grosse Figur in der *meru* steht. Nach einigen Opferhandlungen seitens einiger *pamangku's* (ich glaube verstanden zu haben, dass ein *kabajan* und ein *kabau* dabei waren), wurde mit viel Ehrfurcht die Tür der *méru* geöffnet, und wir durften hinein. Es fiel mir auf, dass, trotzdem der Tempel nicht mehr *sebel* zu sein schien, keiner der Balinesen, die uns begleiteten, hinein durfte. Die meisten waren schon im Vorhof des Tempels zurückgeblieben, nur die „zuständigen" *pamangku's* waren im Tempel, jedoch auch diese blieben, nachdem sie die Tür geöffnet hatten, draussen. Die grosse Figur, von der ich ja schon schrieb, zu photografieren — war ein ganzes Kunststück. Der Raum ist ja so klein, dass man nicht weit genug zurücktreten kann, um die ganze Figur auf die Platte zu bekommen. Jedoch Sataki setzte seine weitwinkligste Linse auf und wegen der grossen Finsternis in der *méru*, exponierte er, so wie es mir schien, mindestens 20 Minuten! Wir entdeckten dass sich zwischen den Beinen der Figur noch eine andere sitzende kleine Figur befand,

von der jedoch der Kopf abgebrochen war. Auf der Hinterseite hat die grosse Figur langes wallendes Haar, das beinah bis zum Boden hängt; alles ist jedoch recht undeutlich zu erkennen. Es könnte auch sein, wie es Herr Jacobs vermutete, dass die Figur auf dem Schwanz der *naga* steht, oder sich daran lehnt, die unten um die *méru*, herumliegt und sich auch um die zwei grossen, losestehenden Felsblöcke links und rechts vor der *méru*, windet. Der Name der grossen, gefürchteten Gottheit, in dieser Figur verewigt, oder eher in dieselbe manchmal einströmend, ist *Dewa Ratu Gedé Pantjer ing Djagat* (also etwa der Nagel, die Achse der Welt). Wie ich so in der *méru* herumschaute, um zu sehen, ob da nicht noch andere Dinge bewahrt würden, — entdeckte ich auf einer der Opferbänke zwischen den Säulen zwei Körbe voll interessantester Masken! Was waren das für merkwürdige Dinge!! Ganz primitiv, man könnte sagen von beinah südseehafter Vereinfachung — grob geschnitzt, mit weiss angekalkten Augen und fletschenden Zähnen. Lange, gebogene, doch platte Nasen. Eine Frauen-Maske war dabei, mondrund, kalkigweiss, mit für Augen und Mund nur drei schwarzgähnenden Löchern. Ganz merkwürdig, ganz dämonisch. Auch waren einige, wahrscheinlich nicht so alte, etwa wie gewöhnliche balinesische *topèng*-Masken, jedoch nur die groteskesten, abnormalsten Typen, vor allem aber viel grösser als diese, wuchtiger, schrecklicher im Ausdruck. Zwei waren darunter, die wiederum stark an *barong landung* erinnerten. Ich war über die Entdeckung dieser Masken ganz aufgeregt — einige schienen mir so sehr sehr alt — und vor allem so sehr unbalinesisch! Leider hatte Sataki den ganzen Vorrat an Platten, den er mit hatte, schon ausphotografiert — und ich hatte meinen Apparat natürlich wiedereinmal nicht mit.

Ich fragte die *pamangku's*, wofür die Masken dienten, wie und wann sie gebraucht würden und, vor allem, für was für Aufführungen, was für Tänze. Und es wurde uns gesagt: Nur einmal in 2 Jahren werden sie herausgeholt, nicht für einen Tanz, sondern für eine Art „Umzug", nur von *truna's* getragen, die Kostüme aus Pisangblättern anhaben, und mit



Ratu Gedé Pantjer ing Djagat.



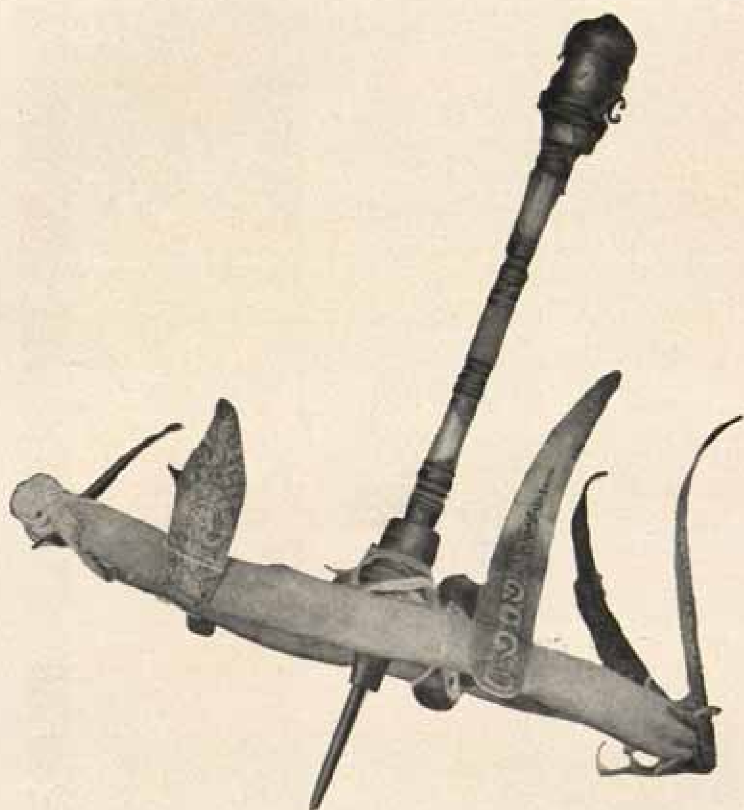
Das goldene Huhn.




Der bronzene Hahn.



Bronzene Gehänge.
(Pura Kentel Gumi, Trunjan)

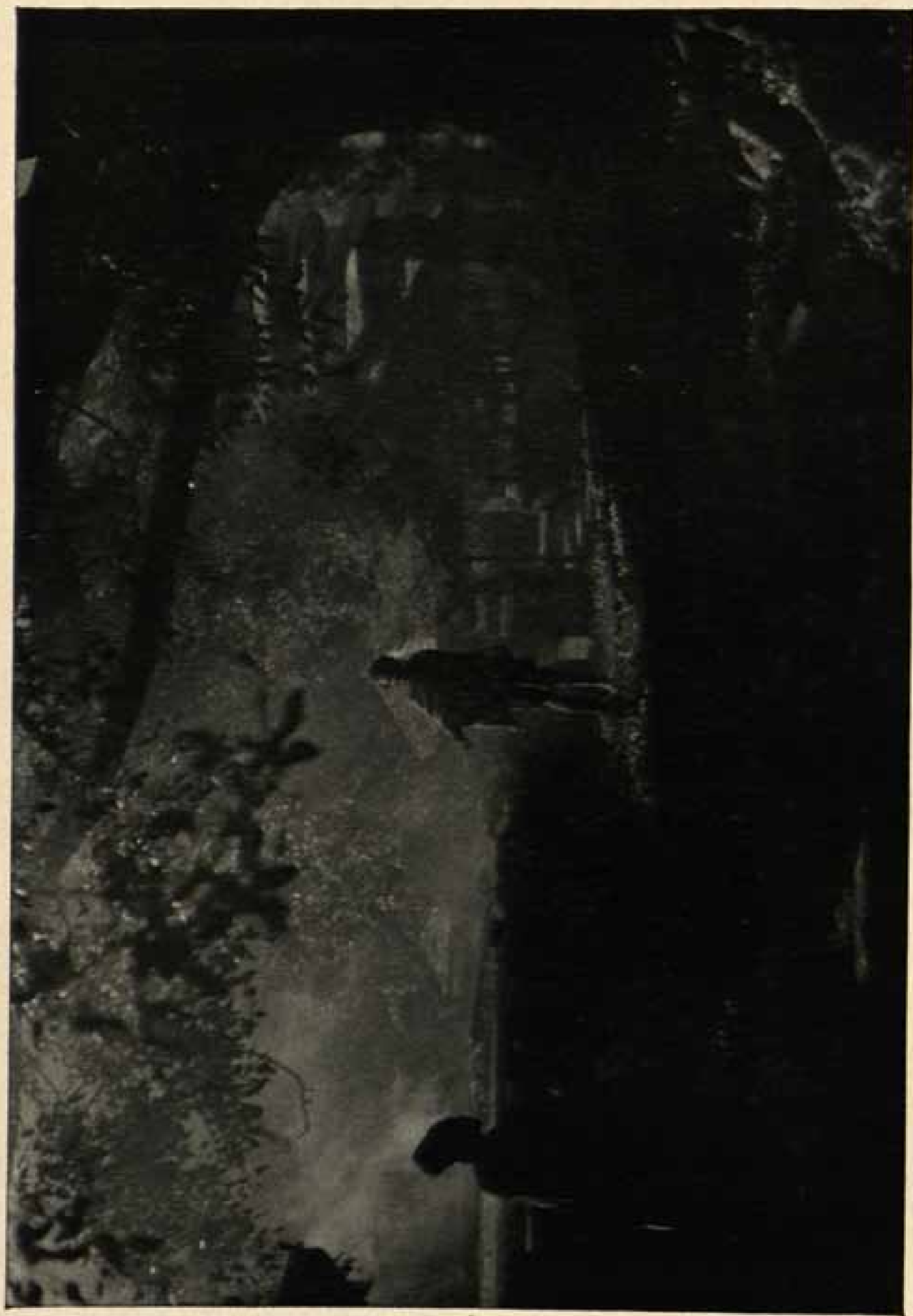


Unbekanntes Gerät.
(Pura Kentel Gumi, Trunjan)





Déwaju Mas.



Peitschen in der Hand. Und das würde am grossen Festtage des Tempels stattfinden, zum Vollmond des vierten Monats und hiesse *barong berutuk!* Nie was davon gehört! Bestimmt muss ich das sehen!

13 October. Donnerstag.

Heute morgen telefonierte Herr Jacobs, dass morgen das Fest in Trunjan beginne, 7 Tage lang daure, er selbst jedoch erst Montag dahin kommen könnte.— Ich hatte mir erst gedacht, das Zelt, wie gewöhnlich im Schatten eines Baumes aufzustellen. Wie ich jedoch in Trunjan schon bei Dunkelheit eintraf, sah ich, dass der einzige grosse Baum am Dorf der grosse Waringin im Vorhof der Pura Penaleman war. Es würde natürlich unmöglich sein, gerade während der Festtage, so nah am Tempel zu wohnen. Da ich jedoch Schatten für mein Zelt haben musste (in der Sonne stehend ist ja das Zelt wie ein Backofen), so blieb mir nichts anderes übrig, als es in dem *wantilan*, dem Hahnengefechtshaus, aufzustellen, das ganz ausserhalb des Tempelcomplexes steht. Im Dorf kannte man mich schon gut und schien über mein Kommen selbst erfreut. Alles half mit das Zelt aufzustellen, die Sachen zu ordnen, Wasser zu holen. Essen wurde gekocht, und alle setzten sich herum, um zu plaudern. Ich erfuhr, dass morgen erst die ersten Vorbereitungen zum Feste beginnen. Dennoch ging ich noch zum Tempel, um etwas Umschau zu halten. Alles war ruhig und still, und sah ganz besonders märchenhaft und unwirklich aus im Mondlicht.

14 October. Freitag.

Gegen halb 6 schlug der *kulkul saingnemblas.* Ich ging zum Tempel. Alte Männer, meist *pamangku's,* waren daselbst schon versammelt und opferten an verschiedenen Stellen. Das waren die Ältesten des Dorfes, die *saingnemblas.* Nach Gebeten vor verschiedenen *gedong's* begannen sie den Tempel zu reinigen. Es wurde gefegt, alle trocknen Blätter zusammengehäuft, alle Treppen und Mauern von Moos und Wucherpflanzen befreit. Ein ganz besonders altes

Männchen war dabei, ganz krumm und gebogen; er hob hie und da einen Zweig oder ein Blättchen auf und trug eins nach dem anderen zur Pforte heraus. Das war der neue *kabajan*, der vor einem Monat zu diesem Amt emporgestiegen war, was mit einem grossen officiellen Feste im Dorfe gefeiert worden war. Es scheint, dass das kommende Fest schon etliche Jahre nicht stattgefunden hatte, weil gerade diese Amtstellung des ersten *kabajans* immer noch vacant blieb.— In verschiedenen Ecken des Tempels wurden die trocknen Blätterhaufen angezündet und es gab ein ganz fantastisches Bild, als die Strahlen der Morgensonne in Bündeln durch die Blätter des riesigen Waringin, der den ganzen Tempelhof überschattet, durchbrachen und die vorbei ziehenden Rauchschwaden grell beleuchteten. Zwischen all den in Rauch gehüllten Pforten und Schreinen schlichen unheimlich die Silhuetten der alten Männer herum. Dann kamen im Gänsemarsch junge Männer — die *sekaha truna* — und brachten grosse Bündel frischer langer Palmblätter, Bambusstämme, Farnkräuter, Tjemarazweige, und anderes Rohmaterial für Verzierungen und Opfer — und deponierten alles auf dem Vorhof bei dem *babataran*. In der *balé pangèbatan* sassen Frauen und bereiteten irgendwelche Speisen. Die *sekaha daha* (unverheiratete Jungfrauen) war im *balé agung kiwa* beschäftigt *lamak's* zu stecken und Blumen und Blätter für Opfer zu ordnen. So ging es ruhig weiter den ganzen Tag lang. Überall wurde was geschafft! Gegen Abend versammelte sich wieder die *sekaha truna* im Vorhof der *pura panaleman* und fing an unter dem Waringin *pèndjors* anzufertigen und verschiedene Blätterverzierungen zu flechten. Einer sass dabei und ritzte die Anzahl all der Gaben auf Lontarblättern ein. Alle Trunas waren bei der Arbeit mit Krissen bewaffnet. Wie es dunkel wurde, wurden Ölfackeln angezündet, und bis spät in die Nacht wurde gearbeitet.

Sonnabend 15 October.

Morgens werden all die fertigen Djakapalmstreifen bei den *gedong's* aufgehängt, rings um die Dachkante, auch an allen drei *balé agung's*, — und allen *gedong's* in den *pura's*.

Die *pasimpangan's* und *papelik's* werden überdies noch mit geblümtem Stoff behangen. Die 3 grossen *pèndjor's*, die noch fertig verziert werden, werden nun aufgestellt, einer vor der Hauptméru im *panaleman*, einer vor der *sanggar agung* und ein dritter vor dem Haupteingang zum ganzen Tempelcomplex, beim *wantilan*. Diese *pèndjor's* sehen ganz anders aus, als die gewöhnlichen in Bali. An dem Bambusstamm sind noch Äste dran mit einigen Blättern (etwa wie in Nordbali); an diese werden dann überall allerlei Schleifen, Rosetten, Blumen an langen Blätterschnüren festgebunden und diese hängen dann in verschiedener Höhe und verschiedenem Abstand voneinander, jedoch alle parallel zu einander, herunter. Es suggeriert einen üppig geschmückten Weihnachtsbaum. Gegen 10 etwa, formt sich eine kleine Procession. Voran einige weisse Fahnen und Lanzen, dann die *saingnemblas*, allerlei Opfer, Weihwasser und Weihrauchgefässe tragend — und hintenan ein Karbau, auf dessen Rücken ein weisses Tuch und ein Kain *gringsing Tenganan* gebunden sind. Die Procession geht 3 mal um die *pura panaleman* — und dann die Treppen herunter zur kleinen *pura Ratu Wajan basang bedèl*, wo all die Opfer und Sonstiges niedergelegt werden und wo sich die *saingnemblas* für den Tag häuslich niederlassen. Der Karbau wird in der Nähe an einen Baum gebunden. Ein freier Platz längst der grossen Tempelmauer wird umgehackt und reinegefegt für die Zubereitung der Karbauopfer und des Karbauen-essens. Einige gewöhnliche Désamitglieder werden angestellt, um Kokosnüsse zu schaben und andere Vorbereitungen zu treffen. Jede Portion wird abgewogen, und nachdem sie vom *panjarikan* auf Lontars notiert ist, in grosse hölzerne Tröge (*lebah*) versammelt. Der ganze Morgen vergeht in Besprechungen über das Schlachten des Karbaus und verschiedenen kleinen Opferhandlungen in der *Pura Ratu Wajan*.

Endlich wird der Karbau geschlachtet. Es darf nur durch die Hand des einen *kabajans* oder des *panjarikans* geschehen. Eine Lanze wird gebracht, auf kürzerem Stil, als man es gewöhnlich sieht — und der eine *kabajan* stösst

sie hinter das rechte Schulterblatt des Büffels. Das verwundete Tier, ganz überblutet, windet sich und brüllt. Noch einige Male wird zugestochen, immer wieder auf dieselbe Stelle. Es haben sich viele Zuschauer eingefunden, die mit Schreien den *kabajan* anspornen und ihm gute Ratschläge zurufen. Endlich, nach vielleicht 5—6 Stichen, fällt das Tier erschöpft um. Schnell wird eine Menge frischer grüner Blätter gebracht und das Tier darauf gebettet. Es lag dem anderen, ganz alten *kabajan*, wie es scheint, ob, den Kopf des Karbaus abzuschlagen. Er kam heran, war jedoch zu schwach, um dem grossen Hackmesser den nötigen Schwung zu geben, sodass sein Nachbar, auch einer der 16, ihm das Messer abnahm und an seiner Stelle dem Tier den Kopf abschlug. Auch die vier Beine wurden schnell vom Körper getrennt. Im Lauf des Tages wurde dann das ganze Karbauenfleisch in kleine Stücke zerhackt und all die Leute waren stundenlang damit beschäftigt die verschiedenen Speisen und *lawar's* zu bereiten. Feuer wurde angefacht, *saté's* gebraten und die *lawar's* in grossen Bambusköchern gekocht. Im *balé gong* oben im Vorhof spielte die ganze Zeit der Gamelan. Der Kopf und die vier Beine des Büffels wurden in der *Pura Ratu Wajan* aufbewahrt und daselbst schön verziert mit allerlei Blumen und Blätterschleifen.—

Gegen Abend versammelte sich die *sekaha truna* im *panaleman*, sehr „modern", jedoch recht malerisch gekleidet — weisses Kopftuch, weisses Hemd, gelb-orangener seidener *kamben* und sanftgrüner seidener *saput* und ein jeder mit dem Kriss bewaffnet. Der älteste *kabajan*, der noch in der *Pura Ratu Wayan* draussen mit dem Karbauenopfer zu schaffen hatte, wird herbeigerufen. Alle Trunas setzen sich in Reih und Glied vor der Meru nieder, der *kabajan* voran mit seinem Weihwasser, Weihrauch und kleinen Blumenopfern. Jeder Truna nimmt eine Blume und hält sie zwischen gefalteten Händen. Es wird lange lautlos gebetet. Dann steht der *kabajan* auf und geht, oder kriecht vielmehr, zur Meru hin. Ringsum Grabesstille, aller Augen sind wie erwartungsvoll zur Meru gerichtet. Der Priester macht einen *sembah*, macht vorsichtig die Türe auf und schleicht lautlos rück-

wärtsweichend, mit dem Gesicht immer zur Meru gerichtet, wieder zu seinem Platz zurück. Nachdem wieder lautlos gebetet wurde, wird im Flüsterton beratschlagt, wer von den Trunas in die Méru hineingehen soll. Ein besonders junger wird auserkoren. Bevor er nach einem *sembah* eintritt, legt er sein Haupttuch und seinen Kriss ab, und übergiebt sie einem anderen Jungen. Aus der *méru* giebt er nun verschiedene heilige Gegenstände heraus: grosse flache Steine, Opfergefässe, Weihrauchschalen, Tücher etc.... Jeder Gegenstand wird von einem, der an der Tür der *méru* wartenden Trunas, empfangen und mit viel Ehrfurcht und Stolz zum See heruntergetragen und dort gewaschen. Unterdessen werden andere Trunas weggeschickt, um in grossen Bambusköchern Wasser zu holen aus einer Quelle am Abhang oberhalb des Tempels. Die *sekaha daha* erscheint, sehr gewöhnlich und schmierig gekleidet, und gruppiert sich lärmend um eins der *pasimpangan's*. Im Halbdunkel schon machten sie den Eindruck eines Rudels schnatternder Enten, die nur wenig in die soeben so andachts- und weihevolle Stimmung im Tempel passten. Es wird ihnen einer der flachen Steine gegeben, wie ich verstand, um darauf *tebu* zu reiben. Wahrscheinlich für die Zubereitungen des Kalkbreies, womit alljährlich bei diesem Feste die grosse Figur eingerieben wird. (Dieser *odak* wird bereitet aus zerpulvertem weissem Kalkstein, gemengt mit Zuckerwasser und Honig). Auch das viele Wasser in den Bambusköchern, das von den Trunas herbeigeschafft wurde, dient um die Figur zu baden, vor der Beschmierung. Die *dahas* bereiten ihrerseits auch einen *odak*, bestehend aus allerlei wohlriechenden Kräutern, Wurzeln und Ölen, jedoch dieser „Brei" wird in einem Sandelholzgefäss nur als Opfer der Gottheit angeboten. Für die Zubereitung bestimmter, besonders wichtiger Opfer wird im Tempel nun ein Feuer angefacht. Das Feuer muss im Tempel selbst entstehen, darf nicht aus der Désa hergebracht sein, auch nicht durch ein Streichholz angezündet werden, muss jedoch mit Hilfe zweier Tjinkéholzstäbe von den Trunas gerieben werden. (Ein wichtiger Unterteil dieser, auf diesem heiligen

Feuer zubereiteten Opfer heisst *parajunan*). Nachdem das alles fertig war, wurde nachts der Karbau feierlich vor der Méru auseinander gebreitet, nur der Kopf und die vier Beine, schön mit allerlei Blumen und Blätterstreifen verziert. In dieser Nacht blieben die Trunas in dem *balé truna*, einem von ihnen erbauten zeitlichen Bambusgebäude, rechts von der grossen Méru, schlafen oder wachen.

Sonntag 16 October.

Wie ich früh am Morgen in den Tempel ging, war alles wieder ganz reine gefegt. Schöne hohe *djrimpen* (Opfertürme), mit allerlei Kuchen, Gebäck und schöngeschnitzten *tebu*-Stückchen verziert, wurden von älteren Frauen hereingetragen und auf dazu bestimmte Bambusgestelle vor der Meru aufgestellt. Auch kleinere Opfer wurden wieder überall niedergelegt, vorallem in die *gedong's*. Dabei ordneten die Kabaus und Kabajans alles an, und weihten die Opfer, wobei jedoch nur die Trunas in die *gedong's* hinein durften, um sie da nieder zu legen; und immer wieder vor dem Eintreten wurden Kopftuch und Kriss abgelegt. Das ganze Tempo aller Geschehnisse an diesen Tagen war besonders langsam und ungehastet. Um die Mittagstunden wurden in langer würdiger Procession die dewas aus der Pura Kentelgumi (die bataras Kèkèr und Kijuh, die Déwaju mas und das Sekar tadji) zum See gebracht, dort gebadet (nur symbolisch, mit Hilfe von Gebeten am Strande) und dann nach der Pura Panaleman herübergebracht und daselbst in der Meru niedergesetzt, unter vielen langen Gebeten und sehr reichlichen Opfergaben. In dem *balé truna* wurden gegen Abend schon Vorbereitungen getroffen für den *barong berutuk*, der jedoch erst übermorgen stattfinden sollte. Peitschen wurden geflochten, *kupas* gebunden und Blätterröcke zusammengesteckt. Diese trocknen Pisangblätter für die Kostüme, die in den drei *balé agung's* schon während Wochen zuvor versammelt wurden, wurden jetzt über Nacht auf dem Vorhof des Panaleman auseinander gebreitet, und dem Nachttau ausgesetzt, wahrscheinlich um sie geschmeidiger zu machen.

Montag 17 October.

Beim Sonnenaufgang schlagen zwei Holztrommeln, der *kulkul désa* und *kulkul saingnemblas.* Die trocknen Pisangblätter werden alle wieder zusammengehäuft und längs der Mauern und in verschiedenen Ecken des Tempels untergebracht. Unterdessen wird mit grossem Hallo und viel Aufregung von den Désaleuten die grosse Schaukel am Strande vor dem *wantilan* aufgestellt. Weder die Trunas noch die 16 Ältesten helfen mit. Diese grosse Holzschaukel (*ajunan djantra*) sieht denen in Tenganan sehr ähnlich, nur dass sie noch primitiver und ungeschmückter ist. Ich höre, dass auf ihr nur Männer „fahren" dürfen (also anders wie in Tenganan, wo man hauptsächlich Frauen auf den Schaukeln sieht). Für die Frauen wird daneben eine aparte kleine Schaukel aus Bambus errichtet. Oben vom Berge ertönt Gamelan, eine lange Procession schlängelt sich den Hügel hinab, mit den hohen Fahnen voran, Speeren, Lanzen, Opfern und Göttertragstühlen. Eine Priesterin (die *balian*), ziemlich im Beginn der Reihe, klingelt andauernd mit ihrer Priesterglocke, hintenan tobt und donnert ein sehr primitiver, echt *gunung*-haft gestimmter Gamelan-gong. Das sind die Götter aus der Désa Paleg, die zu Besuch kommen. Die *sekaha truna* in Galacostüm steigt der Procession auf halbe Höhe entgegen, übernimmt all die Götterhäuser, Lanzen, Fahnen auf eigne Schultern und trägt sie hinunter zum Tempel. Vor der Haupttreppe bleibt man einen Augenblick stehen für ein Gebet, dann gehts hinein in den Tempel, und die *déwa's* werden aus den Häuschen in einen der *papelik's (pasimpenan)* herübergebracht. Vor jedem „Götterkorb" ein *sembah* seitens der Ältesten von Trunjan. Nachdem alle die Götter gut untergebracht sind, wird vor dem *papelik* ein eigenartiges *sendjata* aufgestellt, von schlanker *badjra*-Form auf dünnem langem Metallstab (wahrscheinlich Bronze). Der Paleg Gong installiert sich in einer kleinen verfallenen balé draussen auf dem Vorhof, wo man sofort zu spielen beginnt. All die Besucher aus der entfernten Désa mit den Pamangkus an erster Stelle beginnen nun ihre Huldigungsgebete an die verschiedenen Gottheiten Trunjans und sehr

zahlreiche, bunte Opfer werden bei jedem *gedong* niedergesetzt. Das dauert stundenlang . . . . Dann bildet sich eine neue Procession, die aus der Pura Kentel Gumi noch einige Heiligtümer bringen muss, hauptsächlich heilige Lanzen und Speere *(mamas* und *pangawin)* und einige Kistchen mit allerlei Steinen und Münzen. Dies alles wird nun zum *panaleman* herübergebracht und im linken *pasimpenan* aufgestellt, wo schon der Gamelan *selunding* steht. (Das sind zwei uralte Instrumente, etwa *gendèr*-Typ jedoch ohne Bambusköcher. Die Lederstreifen worauf die Eisenblätter ruhen, sind an, mit Nagaköpfen verzierten, Bronzeschienen befestigt). Nun werden mit viel Ceremonie und Ehrfurcht auch die Bataras Kèkèr und Kijuh, die zwei Déwajumas und das Sekartadji aus der grossen Méru nach dem zweiten *pasimpenan,* rechts, herübergebracht. Auch hierbei durften nur Trunas in die Méru, und auch diesmal wurden Kopftuch und Kriss vor dem Eintreten abgelegt. Die zwei Pamangkus Maospait tragen den *selunding* heraus, stellen die Instrumente an das Kopfende der *balé agung maospait* und fangen an zu spielen. Komische kleine zweistimmige Melodie, deren „Falschheit" wohl hauptsächlich auf die starke Verstimmung der einzelnen Eisenblätter zurück zu führen ist; wie sie auf richtig gestimmten Instrumenten wohl geklungen hat, ist schwer zu reconstruieren, da die richtige Stimmung im Dorf schon längst vergessen ist; was aber da gespielt wurde, klang folgendermassen *(siehe Musikbeispiel).*

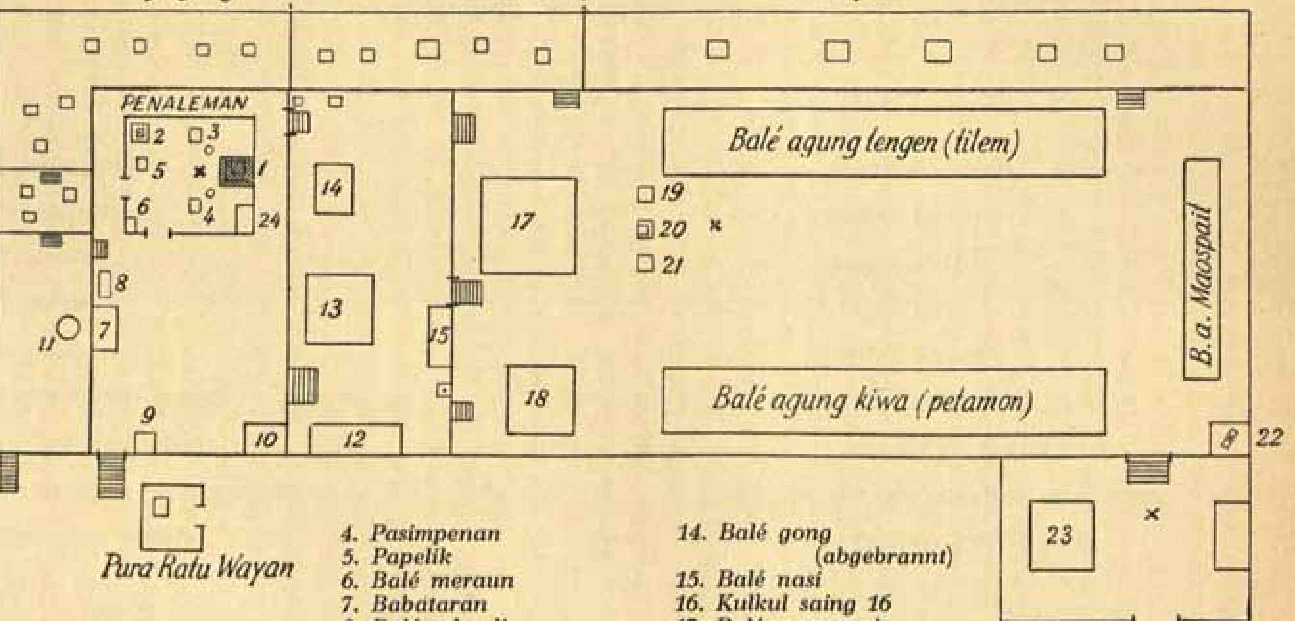
Was nun weiter folgt, die ganze Ceremonie der Saingnemblas (mit Begleitung des Selundings) heisst *pagaman* oder *matjangkarma.* Auf den grossen Platz zwischen den *balé agung's* werden Matten gelegt, die Saingnemblas und einige andere Funktionäre, wie der *panjarikan, balian,* der *pasek,* der *djuru pudji sada* setzen sich auf die Matten vor dem *sanggar agung* zu einem Gebet, dann stehen die Saingnemblas und der Pasek auf und gehen majestätisch, in 2 Reihen zu acht, zum Selunding und setzen sich davor nieder. Die zwei Pamangku Maospait hören auf zu spielen, springen von der Balé herunter und setzen sich rechts und links dazu. Der Pasek sitzt dabei als letzter, in der Mitte.

Saing sibakan kadja (*Süd*)					**Saing sibakan klod** (*Nord*)
Kabajan kali kadja	–	○	○	–	Kabajan kali klod
Kabau merpat kali kadja	–	○	○	–	Kabau merpat kali klod
Pamangku Maospait	–	●	●	–	Pamangku Maospait
Singgukan kali kadja	–	○	○	–	Singgukan kali klod
Saing kutus	–	○	○	–	Saing kutus
Saing dasa	–	○	○	–	Saing dasa
Saing roras	–	○	○	–	Saing roras
Saing patblas	–	○	○	–	Saing patblas
Saing nemblas	–	○	○	–	Saing nemblas

○
Pasek
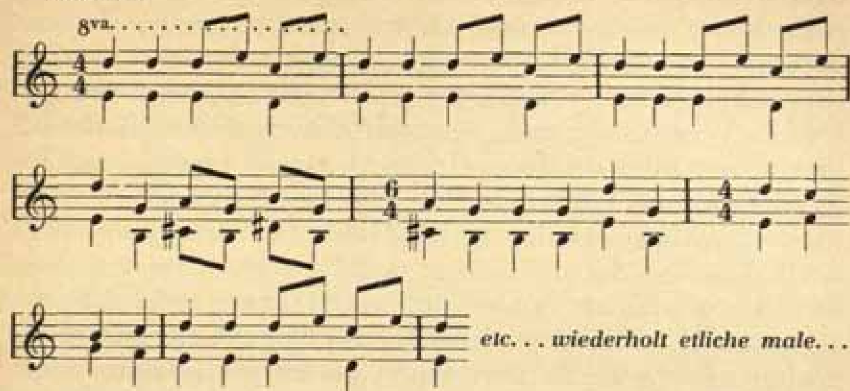
Aufstellung der Saing nemblas

Plan des Tempelcomplexes in Trunjan



1. Méru dalem sakti
2. Méru déwa aju
3. Pasimpenan
4. Pasimpenan
5. Papelik
6. Balé meraun
7. Babataran
8. Balé selunding
9. Balé gong Paleg
10. Balé gong Trunjan
11. Waringin
12. Balé pengêbatan
13. Balé bunder
14. Balé gong (abgebrannt)
15. Balé nasi
16. Kulkul saing 16
17. Balé sumanggèn (pesamuan)
18. Balé pesamuan (daha)
19. Mundar-mundir
20. Sanggar agung
21. Mundar-mundir
22. Kulkul désa
23. Wantilan
24. Balé truna

× = péndjor



Diese Melodie, im hohen Diskant, klingt schrill und eindringlich. Die dicken Eisenplatten der 2 Instrumente werden mit Schlägern aus Büffelhorn geschlagen, ohne jeglichen Ausdruck und in beinah maschinenmässiger Regelmässigkeit „herausgehämmert".

Es wird gebetet. Dann stehen alle wieder auf. Die zwei Pamangkus Maospait setzen sich wieder an ihre Instrumente und spielen weiter, die anderen passieren einander, wechseln die Seiten; die acht rechts gehen nach links, die acht links nach rechts, zwischen einander durch, und gehen dann wieder in 2 Reihen zu acht nach dem *sanggar agung*, setzen sich da wieder nieder (dort sitzen schon der *panjarikan*, der *djuru pudji sada* und die *balian*, die nirgends mitgegangen sind); nach einem kurzen Gebet, zum *sanggar agung* gewendet, stehen alle auf, passieren einander, wechseln die Seiten und gehen nun in die *balé agung tengen (tilem)*, bleiben erst für ein kurzes Gebet längs der *balé* stehen, dann setzen sie sich auf die *balé (asagan)* selbst, wobei alle nach dem Kopfende gewendet sind, wo einige Opfer liegen. Der Pasek sitzt wieder allein am Fussende in der Mitte. Nach einem kurzen Gebet steigen alle wieder herab, gehen zum Selunding, passieren einander, wechseln die Seiten und setzen sich dort wieder nieder, wobei die zwei Pamangkus Maospait, die inzwischen zu spielen aufgehört haben, wieder herunterspringen und sich dazusetzen. Das ganze wird dreimal wiederholt (Selunding, Sanggar agung, Balé agung). Nach dem dritten

Mal werden die Matten etwas verlegt. Die 2 *kabajan's* von einer Seite, die 2 *kabau's* von der anderen, treten in langsamem Tanzschritt aufeinander zu, und setzen sich zu zweit gegenüber. Einige Frauen, darunter auch die *balian*, bringen Opfer, Weihrauch und jedem eine leere Kokosschale auf Pisangblatt, alles zusammen presentiert auf vier hohen Opferkörben, und entfernen sich. Die vier Sitzenden nehmen die leeren Kokosschalen in die Hand. Der Selunding spielt noch dieselbe Melodie. Hinter dem Sanggar agung kommen in ruhig würdigem Tanzschritt zwei Männer hervor, die zwei *singgukan's*, ein jeder einen *gajong* tragend (ein Bambusköcher mit nagaverziertem Griff), gefüllt mit schaümendem Palmwein. Langsam treten sie tanzend näher, einer grün gekleidet, der andere schwarz, mit extatisch aufgerissenen Augen, dann passieren sie einander mit stolzwuchtiger Gebärde, wechseln die Seiten, setzen sich zu beiden Seiten der 4 Sitzenden, schenken den *tuak* ein in zwei der Kokosschalen, entfernen sich im Tanzschritt und kommen sofort wieder hervor mit neugefüllten *gajong's*. Tanzend an den vieren wiederangelangt, wechseln sie wieder die Seiten, setzen sich und schenken die zwei anderen Kokosschalen voll. Dann fängt der grüne *singgukan* an singend zu deklamieren:

surak aju . . . . (uùk, antworten die 4 Sitzenden im Chor)
baas barak baas putih . . . . (uùk
surak aju ngalih djangling ka pasahlingkat. . . . . . .
surak aju . . . . (uùk
sané daak dadi sugih . . . . (uùk
surak aju sugih maling lipat lipet . . . . (uùk
surak aju . . . . (uùk
ngalih kaju ka Sikawana. . . . . (uùk
sugih rahaju pada wana. . . . . (uùk
surak aju . . . . (uùk

Darauf hin trinken die vier Sitzenden die Schalen leer und die *singgukan's* entfernen sich. Die 4 stehen auch auf, weichen voneinander, auch wieder tanzend; dann giebt man den zwei Kabajans je einen grünen Zweig in die Hand. (Der Selunding wechselt die Melodie, spielt ein schnelleres Tempo). Mit langsamen Bewegungen und schwin-

genden Armen treten sie aufeinander zu, kurz vor dem Zusammentreffen drehen sie um und beginnen wieder von Neuem; dies wird dreimal wiederholt. Beim dritten Anprall springen die Trunas, die ringsum sitzen, mit lautem Aufschrei und erhobenen Armen auf und drängen alle die Treppen herauf zum Tempel. Alles stürzt hinterher.

Der Selunding wird auch mitgenommen und im Vorhof auf einer kleinen Bambus-balé neben dem *babataran* aufgestellt. Im Tempel vor der Méru ein kurzes Gebet der *saingnemblas*, dann stürzt alles wieder auf den Vorhof, wo der Selunding wieder zu spielen begonnen hat. Matten sind auf den Boden bereit gelegt und die ganze Ceremonie der *saingnemblas* wird hier nochmals wiederholt. Gebet vor dem Selunding in zwei Reihen zu acht, das Wechseln der Seiten, Gebet längs der Tempelmauer vor 16 Häufchen Reis (dies an Stelle der *balé agung*-Passage von vorhin). Gebet vor der Méru (an Stelle des *sanggar agungs)*. Auch dies wird alles wieder dreimal wiederholt. Die 2 *kabajan's* und 2 *kabau's* setzen sich wieder einander gegenüber auf die Matten, die 2 *singgukan's* tanzen ihren Tuaktanz *(ngigel gajong)*, die Becher werden wieder gefüllt, genau dasselbe Lied wird vom grünen *singgukan* gesungen, dann stehen alle auf und gehen in den Tempel, wo den zwei *kabajan's*, dem einen „batara Kèkèr", dem anderen „batara Kijuh" in ihre heiligen Kains gebunden werden. (Herr Jacobs, der kurz vor der *matjangkarma*-Ceremonie angekommen war und mit Staunen und grösster Begeisterung alles miterlebte, sagte mir, diese heiligen, schwarzweiss kariert und gestreiften Kains hiessen *patola*; mir wurde später von einem der *kabajan's* noch der Name *sudamala* genannt). Auch die zwei *déwajumas* und das *sekar tadji* werden genommen, und, überdeckt mit hohen Pajongs, treten nun alle feierlich vor die Méru. Ein zweistimmiger Chorgesang beginnt, zweistimmig dadurch, dass zwei *gending's* zugleich ertönen, eins für batara Kèkèr, das andere für batara Kiyuh, ein Gesang der sich sehr ungewohnt und ganz besonders „kirchlich" anhörte. Plötzlich wird alles abgebrochen und alle stürzen wieder ganz erregt auf den Vorhof. Die *ba-*

tara's mit den Goldgesichtern und das Rad werden unter Pajongs auf dem *babataran* von einigen Trunas hochgehalten.

Der Selunding wechselt wieder das Tempo. Die zwei *kabajan's*, ein jeder einen Hahn im Tuch, fangen ihren Kampf an; genau wie vorhin mit den grünen Zweigen treten sie, langsam tanzend, mit weitaufgerissenen Augen einander näher, prallen aneinander, drehen sich um, weichen zurück. Jeder hat zwei Helfer bei sich, von denen je einer einen hohen Pajong trägt. Der Kampf wird aufgeregter, schneller im Tempo, bis endlich beim dritten Anprall die herumsitzenden Trunas wieder mit lautem Aufschrei (*njurak*) aufspringen, die zwei alten Männer ergreifen, sie hoch aufheben und sie mit herauf auf das *babataran* tragen, wo die anderen *déwa's* schon stehen. Die beiden *kabajan's* berühren nicht den Boden, sie werden die ganze Zeit hoch getragen. Sie scheinen halb im Trance zu sein mit krampfhaft steifem Körper und starrem drohendem Blick irgendwohin in die Ferne. Ein lauter vielstimmiger Gesang setzt ein. Alle scheinen wie in Extase. Der *panjarikan* kommt mit einem Helfer, der ein grosses Wassergefäss (*sangku*) trägt, und bespritzt mit einem *busung wedel* (*lis*) erst die *déwa's*, die *saingnemblas* und den Selunding, und dann die ganze Zuschauermenge, die ehrfürchtig niederhockt und sich nun um den *panjarikan* drängt. Alle strecken ihre Arme ihm entgegen, mit nach oben gewendeten Handflächen, um das heilige Wasser zu empfangen, schlürfen es gierig ein, strecken wieder die Arme aus und mit dem aufs neue empfangenen Wasser benetzen sie Gesicht und Haupt. Ein jeder will noch mehr und mehr, bis kein Tropfen Wasser mehr übrig ist. Auch die Reishäufchen werden nun unter das Volk verteilt. Dann stehen alle auf und die *kabajan's* und die *déwa's* werden in den Tempel getragen. Alle *batara's* werden unter Gesang in Traghäuser gesetzt und es bildet sich eine lange Procession, die erst dreimal um den *panaleman*-Tempel geht und dann die Treppen hinunter, am Dorf entlang zum Strand, wo ein kurzes Reinigungsgebet gehalten wird, in die Richtung zum See gewendet,

zum Batur und zum, in roter Glut flammenden, Sonnenuntergang.

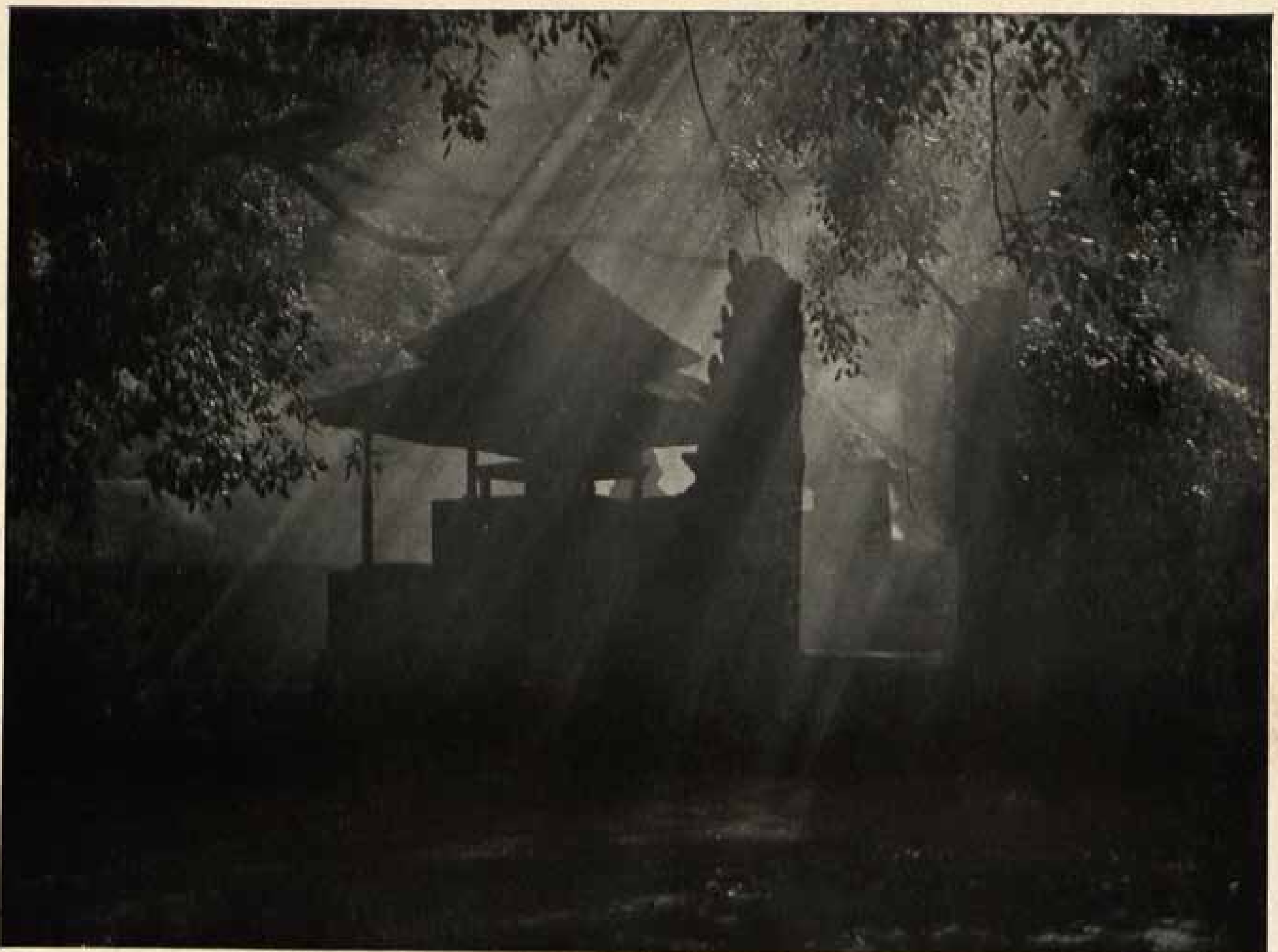
Dann kehrt alles wieder, mit jubelnd dröhnenden Gamelans, all den hoch in den Abendhimmel ragenden Fahnen, Lanzen, Speeren, zurück in den *balé agung*-Hof, wo all die Traghäuschen mit den darinstehenden *déwa's* in der *balé semangèn* (*pesamuan*) der Reihe nach untergebracht werden. Rings um die *balé* hin sind unterdessen zahlreiche hohe *padjegan*-Opfer aufgestellt worden, voll bunter üppiger Pracht. Die ganze Nacht hindurch spielen Gamelans in den beiden *balé agung's*.

Dienstag 18 October 1932.

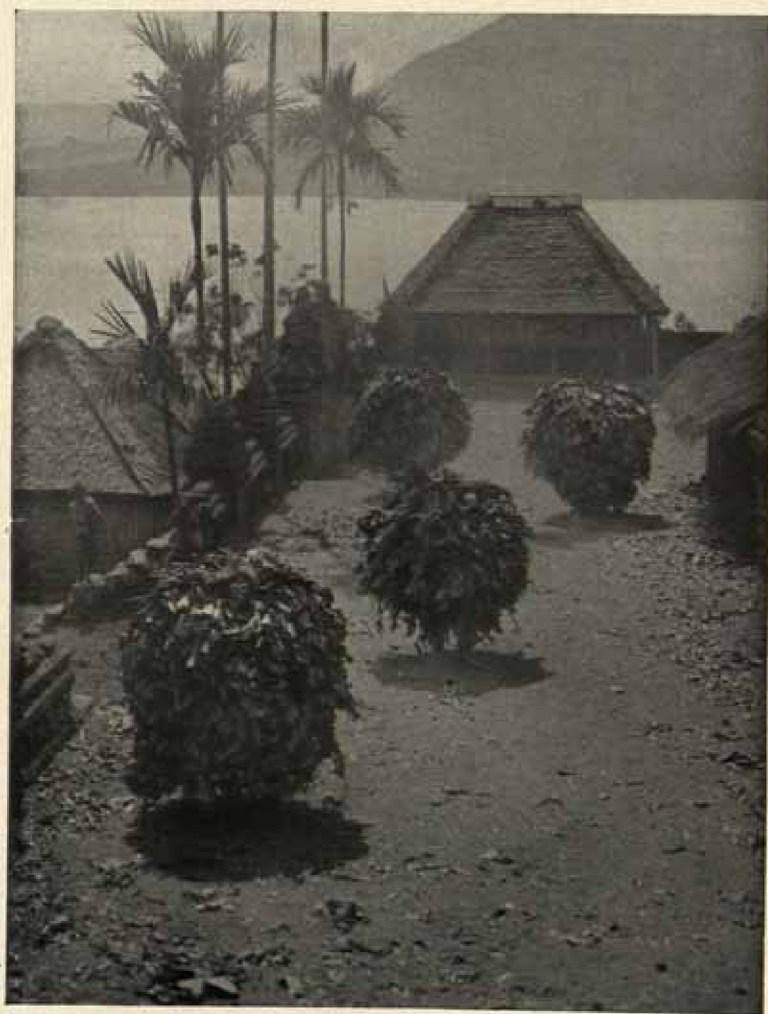
Mit grösster Enttäuschung höre ich, dass vorige Nacht eine Aufführung von *sangjang déling* stattgefunden hat Während der ganzen 6 Jahre, die ich nun in Bali lebe, war es mir nicht möglich irgendwo diese, wie ich schon dachte, „ausgestorbene" Art des Trancetanzes noch lebend zu finden! Vor einigen Monaten kaufte ich fürs Museum zwei kleine, primitive, weiss angestrichene Holzpuppen, deren Bestimmung mir ganz unbekannt war und die nach langen Untersuchungen, als zu einer *sangjang dangluk*- oder *déling*-Aufführung gehörend identificiert werden konnten, einer Art Trancetanz die in „alten" Zeiten öfters stattgefunden haben soll und bei der zwei Puppen an einem Strick hängend eine Rolle spielten. Es ist doch zu dumm, dass ich so etwas einfach verschlafen hatte. Die Trunjanesen behaupteten noch lange beratschlagt zu haben, ob sie mich wecken sollten, jedoch beschlossen zu haben es doch lieber nicht zu tun, weil sie es „nicht wagten!" Wie ärgerlich! Jedenfalls weiss ich jetzt, dass *sangjang déling* noch existiert und zwar, wie es scheint, nur in zwei Dörfern, in Temukus, nicht weit von Panelokan und in Kaju kapas bei Kintamani.

Schon früh am Morgen wurden in der *balé agung tengen* (*tilem*) und *maospait* grosse Reishaufen niedergelegt und viele kleinere mit Zuspeisen und auf jeden Reishaufen ein Blatt mit nicht mehr sehr frischem Karbaufleisch. Das war das Essen für etwa 145 Désaleute, jedoch, wie man mir

sagte, nur für die, die Land besitzen. In der *pura panaleman* gingen die Vorbereitungen für den *barong berutuk* vor sich. 19 Trunas waren auserkoren, um den *barong berutuk* aufzuführen. Mit entblösstem Oberkörper, ohne Kopftuch, nur einen dürftigen Lendenschurz zwischen die Beine gebunden und vor allem, kreuz und quer über Brust und Rücken Bänder aus *kupas* geschlungen, setzen sie sich vor die Méru. Der *panjarikan* kommt und besprenkelt sie mit Weihwasser; dann wird ein Weihrauchgefäss herumgereicht und ein jeder weht sich mit den Händen den Rauch ins Gesicht. Nach einem längeren Gebet zur Méru hin, stehen alle auf und fangen an, sich langsam zu kleiden. Zu einem Rock zusammengebundene trockene Pisangblätter werden erst um die Hüften gelegt, ein zweiter etwas kürzerer und kleinerer Rock um den Hals, so dass vom Körper nur die weiss angeschmierten Beine und der Kopf zu sehen sind. Dann macht einer nach dem anderen eine *sembah* vor der grossen Méru, verschwindet darin, kommt mit einer Maske an wieder heraus (über diese Masken schrieb ich früher), nimmt zwei etwa 4—5 Meter lange Peitschen, in jede Hand eine, und tritt zur Tempelpforte hinaus. Ganz toll, ganz unwarscheinlich, fantastisch sehen die Leute aus. Eine grosse runde Blätterkugel auf weissen Beinen, mit einer schreckeinjagenden, wüsten, glotzäugigen Maske unter zerzaustem schwarzen Haar, mit den zwei, rechts und links vom Kopf, hoch herauswachsenden Peitschen, deren langes Strickende hinten auf dem Boden nachschleift! Man hat den Eindruck von riesenhaften, gefährlich giftigen Insekten, mit langen Fühlhörnern, oder irgendwelchen stacheligen Skorpionfischen, oder sonst einem Seeungeheuer, wie man es sich im Traum kaum fantastischer vorstellen kann. Nun laufen diese Ungetüme drohend um den Tempel herum und schlagen mit den Peitschen um sich. Man sagte mir, es seien die *bala-bala's* (Soldaten, Leibwache) der grossen Gottheit. Die ganze Zuschauermenge, und es waren hunderte, tausende glaube ich, flüchtet, versteckt sich hinter Mauern, steigt in die höchsten Bäume, denn wehe dem, der in der Nähe ist, er wird erbarmungslos gepeitscht! Da die *berutuk's* jedoch nur um die erste Tempel-



Sonnenafgang im Tempelhof.



Barong berutuk.



Barong berutuk.



Berutuk-Maske.

mauer herumgehen dürfen, wagt man sich gerade so nah, dass man nicht von den langen Peitschen erreicht wird. Ein jeder sucht sich ein sicheres Plätzchen und von all den Hügeln, Mauern und Bäumen hört man nun Schreie, Zurufe, Lachen. Vergeblich versuchen die Ungeheuer jemanden mit den langen Peitschen zu erreichen, doch man ist an seinem Platze sicher und lacht sie aus, neckt sie, ärgert sie. Der ganze Tempel selbst und der Vorhof sind jetzt natürlich auch unbetretbar, da auch dort die *berutuk's* ihr Wesen treiben. Zwei von den Masken, eine männliche und eine weibliche scheinen besonders heilig, besonders gefürchtet zu sein, sie werden *druwéné* genannt und sind die Radja's der Masken. Wenn sie näher kommen verstummt die Menge, man flüstert sich ins Ohr: „da, da kommt *druwéné*, wie gross er ist! Wie stark! Schau, wie er böse ist! Schau seinen Gang an, wie stolz er einherschreitet!" Oder wenn die „Frau" vorbeikommt: „Schau wie schön sie ist, wie weiss ihr Gesicht! Neck sie nicht, sei vorsichtig, sie wird sich rächen! Schau doch, sie geht ja nicht, sie scheint zu fliegen!!" Diese *druwéné luh*, die *berutuk*-Prinzessin, hat zwei lange, mit Blumen verzierte Halme wie eine *ardja*-Tänzerin, in ihrem struppigen, zerzausten Haar, und grosse Ohrringe, und schwebt, gleitet mit kleinen Trippelschrittchen herum, der Radja selbst aber hat einen besonders demonstrativ frechen Gang! Bei jedem Schritt erschüttelt sein Blätterrock, dessen ruckhaftes Rascheln eine besondere „Kühnheit und Macht" vortäuscht. Die trockenen Blätter des *druwéné* scheinen als heilkräftig oder glückbringend zu gelten, darum ist ein jeder darauf erpicht, sich einiger im Vorbeigehen zu bemächtigen, sie ihm einfach aus dem Leibe zu reissen. Nur wenigen gelingt es, da er meistens im Augenblick, wo sich jemand von hinten an ihn heranpirscht, von einem anderen *berutuk* gesehen und natürlich weggepeitscht wird. Manche ältere Frau, die sich mit ihrem Kinde irgendwo hinter einer Mauer versteckt hielt, kriecht, sobald sie den Radja ankommen sieht, plötzlich hervor, fällt vor ihm auf die Knie und bittet ihn untertänigst: „Fürst, hab Mitleid mit meinem Kind und erlaube ihm ein Blättchen von Deinem Kleid zu pflücken,

ich verspreche der grossen Gottheit viele Opfer zu bringen!" Manchmal ist der Radja dann recht gnädig gestimmt und winkt dem Kinde näher zu kommen. In Todesangst, mit Tränen in den Augen kommt das Kind zögernd näher, wird jedoch von der Mutter und allen Herumstehenden beschwichtigt. Das Ungeheuer dreht dem Kind den Rücken zu, hockt nieder. Mit schneller Bewegung reisst das Kind eine Handvoll Blätter heraus und flieht was es kann, denn der Radja hat schon seine Peitschen drohend hochgeschwungen und holt damit aus in die Richtung des fliehenden Kindes und der Mutter, die ihr Kind schnell an sich reisst und weiter flieht, um sich wieder schnell in Sicherheit zu bringen. Diese Mischung von bitterem Ernst und possenhafter Groteske ist etwas ganz merkwürdiges, etwas, was ich in Bali in so starken Masse noch nie gesehen hatte. Ich muss gestehen, dass ich selber den Eindruck bekam, es wirklich nicht mit maskierten, verkleideten Menschen zu tun zu haben, sondern mit irgendwelchem wirklich existierenden gefährlichen, gefürchteten, doch irgendwie sehr liebenswertem „Ungeziefer". Ähnlich wie einem im Traum die fantastischsten Gebilde und unwahrscheinlichsten Situationen zu einer unbestreitbaren Realität werden können.

Trunas, die nicht *berutuk's* sind, gehen herum, sind einigermassen „unantastbar", werden nicht so sehr gepeitscht, und tragen aus Bambus gemachte Fächer mit sich, um *berutuk's*, die vor Hitze und Müdigkeit nicht mehr weiter können und sich irgendwo für einen Augenblick niedersetzen, Kühle zu zu fächeln. Auch die *saingnemblas* werden nicht sehr angegriffen, nur manchmal wohl mehr aus Spass oder Zufall, wobei das Publikum grösste Freude äussert. Mit der Zeit, kennt ein jeder die verschiedenen Masken von einander und vor allem die Länge jeder einzelnen Peitsche, so dass, wenn jemand einen *berutuk* von weitem schon ankommen sieht und er weiss, dass seine Peitsche nicht sehr lang ist, er sich näher wagt und den *berutuk* damit ganz besonders ärgert. Manchmal bleibt das Strickende der Peitsche irgendwo hängen, verfängt sich in Zweigen, zur grössten Schadenfreude des Publikums natürlich, oder

reisst sogar ab, dann ist des Gejohls und Gejubels der Menge kein Ende! Zwischendurch gehen manche von den Ungeheuern in den Tempel, um sich da auszuruhen, werden jedoch daselbst erst von anderen Trunas gefesselt, indem ihre Peitschen aneinandergeschnürt werden, sonst würden sie da alles kurz und klein peitschen, denn die Meisten sind natürlich in einem halben Trancezustand und erkennen überhaupt nichts mehr, was um sie herum ist.

Noch ein anderes merkwürdiges Bild sieht man öfters. Viele Frauen, meist aus entfernten Désa's, kommen mit Opfern für die grosse Gottheit im *panaleman;* da sie sich jedoch selbst nicht durchs „Schlachtfeld" wagen, übergeben sie die Opfer, nach langen Verhandlungen, an die *berutuk's*, die so wohlwollend sind um die Opfer, so gut wie sie es können, armvoll, nach dem Tempel zu tragen, dort niederzulegen und die leeren Körbe und Opferschalen an die betreffenden Frauen wieder zurück zu bringen, meist mit einem tüchtigen Peitschenhiebe dazu. Kleinen Kindern gegenüber sind im Allgemeinen die *berutuk's* viel sanfter gestimmt, lassen sich manchmal sogar betasten und „ungestraft" auslachen.

Die Ungeheuer hausten so den ganzen Tag lang herum um den Tempel und so manche komische, groteske, und oft auch rührende Scene konnte man beobachten. Es entstanden so vielerlei eigentümliche Situationen, dass man wirklich stundenlang unermüdlich zusehen konnte. Irgend ein Narr zum Beispiel, — man sagte mir, er wäre nicht ganz richtig im Kopf, — wurde einmal, da er frech quer über den Vorhof lief, von einem der *berutuk's* recht schmerzhaft über die Waden gepeitscht. Er entbrannte in grösster Wut und wollte den *berutuk* anfallen, zur grössten Entrüstung des Publikums. Andere *berutuk's* stürzten auf ihn los und er musste natürlich fliehen. Jedoch den ganzen Tag lang schlich er herum und wartete auf eine Gelegenheit, einen Augenblick, wo er Rache üben konnte. Immer wieder versuchte er den betreffenden *berutuk* irgendwie anzuranzeln. Endlich irgendwo in einer stillen Ecke hörte man schreckliches Gefluche, alle stürzten in die Richtung; da

lagen *berutuk* und Narr auf dem Boden und schlugen sich und kugelten herum, und liessen nicht voneinander los, bis sie von einigen Trunas auseinandergezerrt wurden, und alle übrigen *berutuk's* dem fliehenden Bösewicht mit allen Peitschen nachsetzten: was hat sich das Publikum dabei totgelacht! Am Nachmittag plötzlich gingen die Ungeheuer die Treppen herunter zu den *balé agung's* (bisher, wie ich schon erwähnte, hatten sie immer nur oben um die *pura panaleman* herumgewütet), sodass alles, was sich in und um die *balé agung's* befand, schnell die Flucht ergreifen musste. Alle Gamelans wurden herausgepeitscht und die am *sanggar agung* opfernden Frauen und Priester, vorallem aber die Ess- und Trinkwaren verkaufenden Frauen, die sich hier in Sicherheit fühlend, häuslich niedergelassen und einen ganzen kleinen Pasar für sich geformt hatten. Hals über Kopf mit Geschrei, Gelache, Geschimpfe mussten sie fliehen und all ihre Körbe, Tische, Flaschen und Tongefässe voll der herrlichsten Dinge dem Schiksal überlassen. Unter donnerndem Gejubel der tausendköpfigen Zuschauermenge ging nun das Gepeitsche hier weiter. Auf allen Mauern, Hügeln, *kulkul*-Türmen standen die Menschen dichtgedrängt. So ging es noch lange Zeit weiter, bis endlich dem einen *berutuk* nach dem anderen von den Trunas die Peitschen abgenommen wurden und sie sich alle in langer Reihe längst der *bale agung maospait* auf den Boden niedersetzten und daselbst befächelt wurden. Nur die zwei *druwéné* Masken wüteten noch eine Zeitlang allein herum, bis schliesslich auch ihnen die Peitschen entrissen wurden und sie beide in die Mitte des Platzes geführt wurden. Die ganze Zuschauermenge atmete erleichtert auf und kam sofort näher sitzen, denn nun soll der Liebestanz der zwei *druwéné* beginnen (*metambak druwéné*). Hüpfend und schwebend, Arme schüttelnd, mit den Blätterröcken laut raschelnd tanzen sie, wie zwei grosse zottige Vögel. Sie hocken nieder, fliegen plötzlich auseinander, machen Sprünge, mit schüttelnden Blätterarmen erschrecken sie sich gegenseitig. Der Radja ziemlich beherrscht und drohend, die Prinzessin dagegen mit ihrem ausdruckslos erstarrten

Gesicht wedelt mit dem Röckchen, kokettiert, sich windend, schüchtern entweichend! Er winkt ihr mit der Hand, sie hüpft zögernd näher, im Augenblick wo er sie fassen will, entgleitet sie zur Seite. Die Zuschauer amüsieren zich köstlich, rufen zu, spornen an: „Nimm sie, pack sie, sie ist schön! Jetzt, jetzt! Ach, wieder hat er es verpasst! Worauf wartet er? Sicher wird sie ihm entwischen! Nimm sie doch!" Wieder schweben sie, hüpfen, springen, rascheln sich gegenseitig an, es sieht aus als wollte sie ihm entwischen, er lässt sie nicht durch, versperrt den Weg, er kommt näher und näher, sie weicht, er wird böse, springt zu, sie schlägt ihn mit ihren zottigen Blätterflügeln, und endlich, entwischt sie, wirft ihren Blätterrock ab, er auch, und beide rasen pudelnackt durch die Zuschauermenge! All die übrigen *berutuk's* springen mit lautem Geschrei auf, werfen auch ihre Röcke ab. Und alle nackt, nur mit den Riesen-Masken an, stürzen sie mit Gebrüll den beiden nach, heraus durch die Pforte, am Dorf entlang, hinunter zum Strand und mit einem grossen Satz springen allesamt in den See!

Das kam alles so unerwartet, dass es einem den Atem raubte. Ich war ganz bedebbert! Die primitive Urwüchsigkeit, die natürliche Entwickelung aller Geschehnisse, hielt einen machtvoll im Bann! Der wunderliche Tanz erst, in allmähliger Steigerung, mit all den crescendos und accellerandos der Bewegung, getragen durch die ganze Stimmung der Zuschauermenge, und dann die Klimax, und dieses plötzliche Finale sondergleichen!! Das eine Bild ist mir unvergesslich! Die Sonne war gerade untergegangen, der Himmel flammte in rotorangener Glut, die stahlblaue, scharf umrissene Silhuette des rauchenden Baturs spiegelte sich still im durchglühten, spiegelglatten See, der plötzlich wie in Tausend goldenen Funken zischend ersprühte, als die dunklen Silhuetten der schlanken Körper herein stürzten. Mitten auf der rotflimmernden, glutsprühenden Wasserfläche, wie von einem höllischen Schein umgeben, schwammen nun die Riesenköpfe der glotzäugigen, grinsenden Dämonen! Lautlos und unheimlich glitten sie hin und her, drohend

in die Ferne starrend, mit fletschenden Zähnen! Ich glaube nicht, dass ich je in meinem Leben etwas so „Unwirkliches" erlebt habe. Es wurde dann sehr schnell dunkel. Auf den Blätterrock der Prinzessin, der auf dem Strand von jemandem ausgebreitet wurde, legte man eine Matte und einen *kain gringsing*. Der *panjarikan* setzte sich davor, mit dem Gesicht zum See und zum Batur gewendet, und fing an zu opfern. Die Dämonen krochen einer nach dem anderen aus dem Wasser, nahmen ihre Masken ab und legten sie vor den *panjarikan*. Sie kleideten sich langsam und lautlos an und setzten sich dann im Kreise um den Priester. In zwei Reihen wurden die Masken auf das Tuch, eine neben die andere gelegt, nur die zwei *druwéné* auf erhöhten Platz, auf Opferkörbe. Lange opferte und betete der Priester. Dann brannte er eine kleine Fackel an und hielt sie hoch erhoben vor sich. Ringsum war Totenstille, nur das Gemurmel des betenden Priesters war zu hören. Ernste, müde Gesichter der Trunas, die im Kreise herumsassen, schimmerten geisterhaft im flackernden Licht der Fackel, bis das Licht erlosch und alles wieder in das matte Abendlicht zurück versank. Die Masken wurden noch mit heiligem Wasser bespritzt, dann nahmen die Trunas die Körbe, in die die Masken zuletzt gelegt wurden, auf ihre Häupter und trugen sie in stiller, schlichter Procession zurück zum Tempel. Und so klangen all die merkwürdigen Ereignisse dieses Tages, nachdem sie im Sprung in den Feuersee ihren Höhepunkt gefunden hatten, in dieser schlichten coda, wie in ruhigen, friedlichen Klängen aus.

AANTEEKENINGEN.

[1]) T r o e n j a n is in velerlei opzicht een merkwaardig dorp. Over de inrichting van het *dorpsbestuur* zal iets verteld worden onder aanteekening 5. De *taal* wijkt eenigszins af van het Zuid-balisch der vlaktestreek, bevat echter niet zoo talrijke andere woorden als bv. het dialect van Boegboeg, laat staan dat zij, zooals de taal van Sembiran, onverstaanbaar is voor den gewonen Baliër. In een in voorbereiding zijnde uitgave van de oorkonden in het Oud Balisch geschreven, hoop ik op taal en dialecten van Bali nader in te gaan. Het *ritueel* der huiselijke feesten is ook op verschillende punten afwijkend van het gewone Balische, zoo bv. het tandenvijlen, waarbij een belangrijk gedeelte der ceremoniën zich afspeelt in het gedeelte van den grooten dorpstempel (p. *panaleman),* dat de 3 groote *bale's* bevat, benevens de *sanggar agoeng,* en wel door een uitvoerigen eeredienst *(mabakti* en *nga-toerang kidoeng),* vóór de *sanggar agoeng* onder leiding van *pa-mangkoe's,* en door een gemeenschappelijken maaltijd, waarbij de mannen in den *balé agoeng ngiwa kiwa* en de vrouwen en kinderen op het open grasveld eten; hierbij valt dus in tegenstelling met het gewone Balische ceremonieel een groote mate van gemeenschappelijk dorpsgewijze vieren op, wat ongetwijfeld een ouder stadium is. Ook de doodencultus is zeer ouderwetsch, nl. geen verbranding, doch wegwerpen der lijken, waarbij voor bijzonderheden verwezen mag worden naar CRUCQ, *Bijdrage tot de kennis van het Balisch doodenritueel,* p. 104 — 105 en het (nog niet verschenen) O. V. 1932.

Van oudsher heeft Troenjan zijn eigen adat en gebruiken weten te handhaven tegenover de vorstelijke aanspraken. Het gevolg hiervan is geweest, dat de Balische vorsten in een reeks staatsstukken deze rechten hebben vastgelegd. Zoo hebben wij nu een aantal vorstelijke edicten, waarbij rechten en verplichtingen, doch vooral vrijstellingen en privilegiën van de désa Troenjan worden erkend. De oudste dateeren uit 911 (twee verschillende stukken), dan een hernieuwd edict uit 1049 en een de grenzen bepalend vorstenbesluit, eveneens uit 1049.

[2]) H e t g r o o t e s t e e n e n b e e l d van Déwa Ratoe Gedé Pantjer ing Djagat maakt eer den indruk een megalithisch dan

een Hindoe-Balisch stuk te zijn. Zooals bekend, zijn over heel Bali vele figuren gevonden van de z.g. primitieve stijl, vallend buiten de gebruikelijke klassiek-Hindoesche en Hindoe-Balische stijltypen. Gerust mogen wij deze beelden „megalithisch" noemen, mits wij hierbij bedenken, dat na de komst der Hindoe-beschaving nog op tal van plaatsen zulke megalithische beelden werden vervaardigd, dus aannemende, dat bij of door die komst die prae-Hindoeistische kunst niet opeens ophield te bestaan.

Naast wat nog in den tekst (zie p. 231) opgemerkt wordt over dit groote beeld, brengen wij hier een passage in herinnering uit een der genoemde oorkonden, waarin over de jaarlijksche wassching en versiering van een godenbeeld wordt gesproken. De passage (E.B, VII, plaat IIb, 1399, p. 24 - 25) in het Oudbalisch is in alle détails nog niet verklaard en bevat linguistisch zeer merkwaardige werkwoordsvormen, doch komt in hoofdzaak hierop neer: In de maand Bhadrawada moeten de dorpelingen van Air rawang (de huidige desa Abang, waar nog fraaie spuierstukken in den tempel bewaard worden; de bron ligt hooger op in het gebergte en levert thans geen water meer in de richting van Abang) het beeld van Bhatāra *Datonta*, onzen Heer, onzen God (van den stam *-toe* met praefix *da-* en possessief suffix *-nta* = ons) met gele zalf insmeren op het koningsfeest; zij nemen daartoe water uit het meer, wasschen het beeld, zalven het geel; daarna wordt het versierd met geincrustreerde vingerringen en geincrustreerde oorhangers.

Aangezien hier sprake is van de lieden van Abang en bovendien water uit het meer gebruikt en het betrokken beeld met vingerringen en oorhangers versierd wordt, is hier niet — zooals ik aanvankelijk dacht (vgl O.V. 1932 p.) — hetzelfde beeld en dezelfde ceremonie bedoeld als door den heer SPIES beschreven, doch een parallel gebruik met een ander beeld. Wij merken nog op, dat ook NIEUWENKAMP dit beeld reeds gezien heeft en beschrijft in zijn *Zwerftochten op Bali*.

Wat den naam Déwa Ratoe Gedé Pantjer ing Djagat betreft: *Déwa* wordt op Bali vaak naast *Batara* gebezigd. *Ratoe gedé* „de groote heer" is echt Indonesisch, en *ratoe* is op Bali een gewoon woord voor godheid (vgl. het zoo juist opgemerkte over *Datonta*).

De term P a n t j e r i n g D j a g a t beteekent „penwortel der aarde" en komt herhaaldelijk voor als naam van een godheid,

die als het centrum der wereld wordt beschouwd. Naast dezen term vindt men verder dikwijls de uitdrukking *poeser ing djagat* „navel der aarde”. Zulk een goddelijk wereldcentrum heeft vaak een eigen tempel, zooals bv. Pèdjèng (vgl. Mededeelingen Kirtya afl. 1 p. 27-28).

[3]) Poera Kentel goemi. Deze naam beteekent „aanklontering van de aarde”, waarbij weer gedacht is aan een spil of karnstok, waarom heen de aarde zich aanklonterend gevormd heeft. Ook in andere desa's komt een tempel Kentel goemi voor, bv. in Bandjarangkan. Deze tempel geldt dan ook als een algemeen, niet als een dorpsheiligdom; dat ook deze tempel van Troenjan voor een veel grooter gebied geldt, bleek niet; wel kwamen lieden van Paleg en Abang op het feest, doch dit zijn buurdorpen.

[4]) De naam Sekar tadji (bloem van de vechthanenspoor) doet vreemd aan voor het bedoelde voorwerp. Algemeen bekend is het als een der vele namen voor de vrouwenfiguur uit de Pandjiromans (naast Tjandrakirana, e.a.). Voorts beteekent het op Bali de zijkanten van de hoofdtooi van tooneelspelers; ten slotte is het de verblijfplaats van de léjak's op het eiland Penida, die jaarlijks de kuststreken van Gianjar onveilig maken, waartegen dan soms het *ngrèdag* (plechtige ommegang der desa-lieden met rhythmisch geklop van hout op hout, dagen lang, telkens van 's middags tot diep in den nacht; de menschen slechts gekleed in schorten van gras en stengels, het hoofd versierd met grasbanden, armen en beenen wit, zwart of rood gemaakt, of met strepen in twee of drie kleuren) gehouden wordt, dat deze léjaks verjaagt. Geen van deze toepassingen van den naam *sekar tadji* geeft echter opheldering ter zake. Naast dezen specialen naam draagt het voorwerp ook den naam *pekekek*, dat echter in het algemeen amulet beteekent.

[5]) De inrichting van het dorpsbestuur is zeer typisch in Troenjan. Bijzonderheden erover zijn vastgelegd in de rapporten van den heer Jacobs, Controleur van Kloengkoeng. Het is te hopen, dat dit adatrechtelijk waardevol materiaal niet begraven zal blijven in de archieven van het Residentiekantoor te Singaradja. Wellicht zal Dr. Korn bij een nieuwe uitgave van zijn *Adatrecht van Bali* ook de journalen van verschillende controleurs, die een levendige belangstelling voor adat en gods-

dienst hebben, opnieuw kunnen gebruiken, zooals hij thans reeds deed.

De tweede druk van KORN's werk verschaft vele gegevens over typische, oude vormen van desa-bestuur, zooals van Les, Timbrah, Boengaja, Selat, Sibetan e.a. (p. 185 — 197) en over dorpsbonden.

De désa's Troenjan, Abang, Boewahan, Kedisan en Songan [1], alle gelegen rondom het Batoermeer, heeten *lintang danoe*, de *sterren* van het Meer, dat zelf als de *maan* wordt beschouwd. De in grooter getale aanwezige oorkonden van Troenjan, Abang, Boewahan en Songan toonen aan, dat er allerhand verhoudingen bestonden zoowel tusschen deze dorpen onderling als ook tusschen deze dorpen en de ondergeschikte (in verband van dorpsbond) of dochterdorpen. Wij beschikken thans reeds over vele oorkonden betreffende de dorpen rond het Batoermeer.

[6]) Pasek heeft thans op Bali velerlei beteekenis. Het hangt samen met *pasoek* „binnen zijn, behooren binnen de kring van", zooals in de staande uitdrukking der edicten *sapasuk thani* alles wat binnen den rechtskring van het dorp behoort.

Thans komt het voor als de titel van een ambtenaar van het dorp; soms, zooals in Tetadjoen, heet het dorpshoofd *pasek* en is deze tevens wat elders de *pamangkoe* is, dus „geestelijk èn wereldlijk" dorpshoofd.

Daarnaast kennen wij Pasek als den naam van een zeer uitgebreid geslacht op Bali, wellicht teruggaande op een ambachtsgroep, waarbij het ambacht erfelijk was. Elders worden bij de groepeering van de vierde kaste verschillende ambachtsgroepen onder het woord *pasek* vereenigd, zoodat men bij deze opvatting bijna *pasek* zou kunnen vertalen met „ambachtsman". Het geslacht der Pasek wordt verdeeld in twee groote groepen, nl. Pasek Gèlgèl en Pasek Bendésa (zie KORN, o.c. p. 152) die nog nader gesplitst worden in ondergroepen.

Het geslacht Pasek Gèlgèl is thans verspreid over heel Bali (Zuid en Noord), doch de leden ervan, ook de verstwonenden, trekken nog op iederen verjaardag *(odalan)* van hun heiligdom naar hun gemeenschappelijke poera, de bekende poera *Dasar* te Gèlgèl (bij

---

[1]) De oude naam is Taro ireng; de *p. poeseh* van het oude Songan ligt nog steeds bij den berg (Boekit) Kajoe selem.

Kloengkoeng). Deze poera is thans ook vereeringsplaats van andere Baliërs dan de Pasek's, zoodat er ook een steenen zetel voor de Drieëenheid (*triçakti*, *tiga sakti*) opgericht is, waarvoor de *triwangsa*, inclusief de brahmanen, thans hun vereering brengen. (Een lid uit een hoogere kaste brengt geen vereering in een tempel, bestemd voor den eeredienst van een lid of een groep van een lagere kaste, waaruit weer duidelijk het element *voorvader*-vereering in geslachts- of familieverband in den Balischen godsdienst spreekt).

Voorts is Pasek evenals Gèlgèl eigennaam van talrijke Baliërs, die niet (of niet meer) behooren tot het geslacht der Pasek's (of het ondergeslacht der Pasek-Gèlgèl), terwijl omgekeerd zeer vele leden van dit ondergeslacht niet een der namen Pasek of Gèlgèl dragen.

[7]) De bevolking van het huidige A b a n g zou bestaan uit: Tjelagi, Tangkas, Pandé, Goenaksa, Pasek, Bendèsa, Taro ireng, Watoe dingding.

Deze opsomming is zeer merkwaardig. Wij herkennen er uit: *Pandé* = smid, *Pasek* (zie aant. 6), *Bendésa* een desafunctionnaris (zie eveneens aant. 6), en *Tangkas* (een ondergroep der Pasek, zie KORN o.c. p. 152), dus vier groepsnamen. Voorts de plaatsnamen *Tjelagi* (in een oorkonde uit het Kloengkoengsche komt Tjelagi als plaatsnaam voor, in een tweede stuk over hetzelfde gebied handelend, heet deze désa Tjemelagi. Of dezelfde plaats bedoeld is, is twijfelachtig); *Goenaksa* (de naam van onderscheidene désa's, echter niet in de nabijheid van Troenjan); *Taro ireng* (de oude naam van de désa Songan. Deze désa is verhuisd wegens watergebrek, doch op de oude plaats staat nog steeds de *poera poeseh* (oorsprongstempel) vlak bij Boekit Kajoe Selem [1]) een synoniem van *Taro ireng* [1]) (mededeeling van den heer JACOBS); en *Watoe dingding* (komt voor als een plaatsnaam in de bergen van Boelèlèng; echter deelde de heer JACOBS mij mede, dat de lieden van Abang hem verteld hadden, dat hier bedoeld is Watoe dingding (oostelijk, dichtbij Tianjar), waar thans nog een poera van dien naam over is. Deze menschen zijn ten gevolge van een oorlog met Karang Asem gevlucht).

Ook hier hebben we dus (juist als bij Pasek Gèlgèl) groeps- (c.q. ambachts-) namen naast désa-namen. Dat ambachtslieden

---

[1]) Beide beteekenen: Zwart hout (boom).

oudtijds ook locaal samenwoonden, dus in gilde-désa's, blijkt uit verschillende Oudjavaansche oorkonden; sporen van dit voormalig samenwonen zijn nog steeds op Bali te bespeuren bv. de ijzersmeden van Beng, Toesan en Taman bali, de goud- en zilversmeden van Bratan (Noord Bali) en Kamasan (Kloengkoeng).

De heer JACOBS deelde mij nog mede, dat de lieden van Abang hem vertelden, dat zij verdeeld zijn in drie bandjars, genoemd naar de désa's van herkomst, nl. Abang (in Karangasem), Watoe dingding en Taró ireng = Songan.

[8]) Barong broetoek. Deze term komt in VAN DER TUUK niet voor. *Beroetoe* beteekent „aanvallen", iemand in een hoek dringen, hem den uitweg versperren. Het wordt in deze beteekenis gebruikt van de gewone *barong*, die menschen in een hoek dringt.

[9]) Merkwaardig zijn de namen balé agoeng ngiwa kiwa en b.a. ngiwa tengen. Dus links-links en links-rechts. De balé agoeng kiwa heet ook *petamon*, de balé agoeng tengen heet ook *tilem*. *Petamon* (= *patamoean*) beteekent een plaats voor gasten (*tamoe*, naast *tamjoe*). *Tilem* beteekent in het Balineesch „nieuwe maan". Eerder zouden wij hier willen denken aan de Javaansche beteekenis „slapen", zoodat wij dan één balé agoeng aangeduid zien als gast-huis, één als slaapplaats. Thans worden deze balé's echter niet gebruikt voor doeleinden, overeenkomende met deze namen.

[10]) Ratoe Wajan basang bedèl is een typeerend voorbeeld van een inheemschen godennaam. In dit geval heeft de godheid een apart tempeltje. Ook elders vindt men aparte tempeltjes (meestal kleine met slechts enkele altaren of godenhuisjes) dan wel een altaar of kapel op een tempelerf, gewijd aan zulke inheemsche figuren. De naam is eenige verdere bespreking waard.

Naar aanleiding van de godennamen Datonta en Ratoe gedé (Pantjer ing Djagat), werd reeds op het gebruik van *ratoe* en *datoe* voor Heer, God, gewezen. Wajan is de oudste, het gebruikelijke woord voor het oudste kind. Ratoe Wajan is de oudste, of oudere Heer; zoo vinden wij elders ook wel Njoman (de jongere, *niet* de jongste) en andere leeftijdsbenamingen voor inheemsche godenfiguren gebruikt. Wij hebben hier wellicht te doen met vooroudervereering, waarbij de stamvaders der desalieden, die geslachtshoofden waren van de verschillende families in de desa,

als één gezin, als gezamenlijke broeders worden beschouwd. Naast een dergelijke broeder-reeks vindt men elders een Iboe, geslachtsmoeder.

Basang bedèl beteekent hangbuik; over deze merkwaardige benaming wisten de lieden van Troenjan geen inlichtingen te geven. Van elders is deze figuur ons onbekend.

[11]) Het afleggen van kris en hoofddoek bij het binnentreden van de méroe is een betuiging van eerbied. Kris en hoofddoek wijzen op de menschelijke waardigheid en de positie van den drager; tegenover de godheid vervalt het hoogere of lagere van de aardsche verhoudingen. In Noordbali leggen de menschen bij het bhakti in den désatempel (huistempel enz.) wel den hoofddoek af, doch houden de kris aan. In Zuidbali wordt de hoofddoek (vaak) niet afgenomen.

[12]) Er wordt gesproken van een poera Maospait. Ook een *balé agoeng*, een *gedong* en een *pamangkoe* dragen dezelfde benaming. Maospait of Madjapait is in de eerste plaats de naam van het bekende Oostjavaansche rijk. Op Bali is het de naam van een Godheid, Batara Maospait, waarbij men wel te denken heeft aan den vergoddelijkten stamstichter van het rijk op Java, die dan tevens de geestelijke essentie, de magische kracht ervan symboliseert. De kapel van deze godheid is voorzien van een hertegewei. Soms wordt deze godheid ook *Taya* genoemd. Taya is een duistere figuur. In Boeddhistische geschriften is Taya soms Boeddha, soms het Niet (Boeddha in het Nirwana ingegaan). In Çiwaïtische geschriften wordt van Taya als manlijk tegenover Ajoe als vrouwelijk principe gesproken. Waarop de identificatie Taya—Maospait berust, ontgaat mij. Van belang is wel op te merken, dat de *pandé wesi* (ijzersmeden) in hun lijketoren soms een hertegewei hebben. In hun kroniek — en ook in sommige tempels komt dit tot uitdrukking — wordt onderscheid gemaakt tusschen Madjapait, Maospait en Maspait als drie afzonderlijke figuren.

[13]) Voor de processie worden de woorden *pagaman* en *matjangkarma* gebruikt. Pagaman, een Indonesische afleiding van het Sanskrit woord *āgama*, beteekent godsdienstig gebruik, ceremonie, ritueel (op Bali wordt *gama* gebruikt voor godsdienst, vgl. Sanskrit en Oudjavaansch *āgama*, letterlijk = traditie; en Mal. *igama* = godsdienst).

m a t j a n g k a r m a is een omzetting van *ma-tjangkrama*, Skt. *cankrama* = wandeling, processie.

Op Bali is de verwisseling van *krama* (gang, gang van zaken, voorgeschreven ceremonie, ritueele handeling) en *karma* (daad, godsdienstige daad, ceremonie) zeer algemeen.

[14]) Het lied is zeer onduidelijk, zooals veelal met zulke ritueele gezangen het geval is. Een bevredigende vertaling kan dan ook niet gegeven worden; een poging er toe volgt hier:

soerak ajoe — gunstig gezang, vreugdekreet
baas barak baas poetih — roode en witte rijstkorrels
soerak ajoe — vreugdekreet
ngalih djangling ka pasah lingkat — men gaat *djangling* [1]) zoeken te Pasah lingkat
sané daak dadi soegih — de verarmden (berooiden) worden rijk
soegih maling lipat lipet — de rijken worden op hun beurt weer bestolen (?)
ngalih kajoe ka Sikawana — men gaat hout zoeken te Soekawana [2])
soegih rahajoe pada wana — de rijken en welvarenden. . . [3])

[15]) De naam van deze kleedingstukken wordt opgegeven als p a t o l a en s o e d a m a l a. *Patola* is het Skrt. paṭala: bedekking, dekkleed, sluier, scherm, dus een algemeen woord voor kleeding.

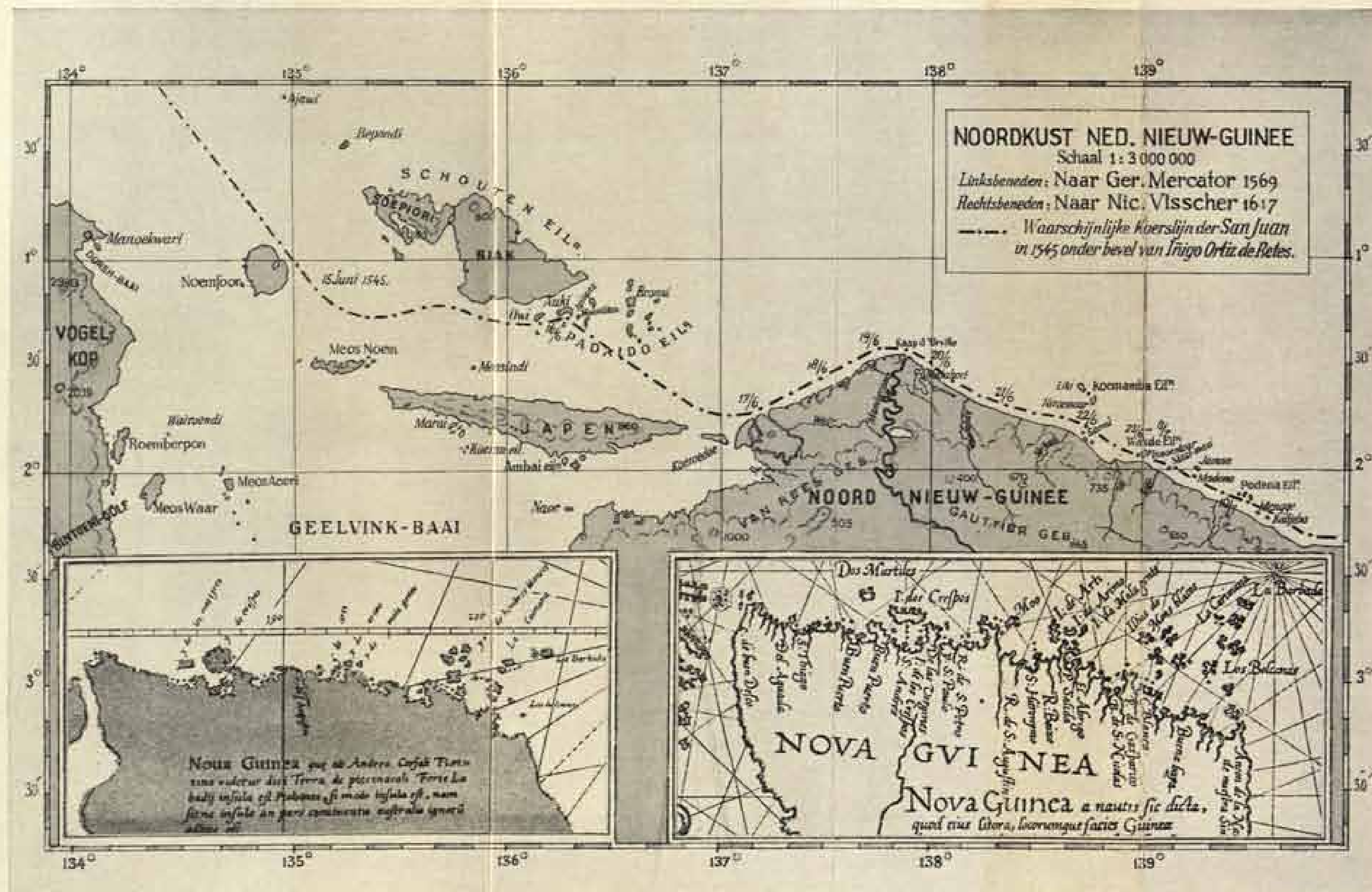
Soedamala (Skrt. *çuddhamala*) is „gereinigd van smetten, gezuiverd van een vloek", en ziet dus op de ritueele (magische) reinheid van het gewaad, inclusief den het gewaad dragende.

[16]) De uitdrukking m a t a m b a k d r o e w é n é voor den (eind) dans kan verband houden met de beteekenis „afweren, tegenhouden", die *tambak* ook heeft. Het zou dan beteekenen „belemmeren van den vorst (uit den dans)".

R. GORIS.

---

[1]) Hangt *djangling* samen met *djangloer* = spinazie?
[2]) Een dorp in de buurt van Troenjan.
[3]) *wana* = 1° bosch, en 2° een bepaalde bloem.


NOORDKUST NED. NIEUW-GUINEE
Schaal 1 : 3 000 000
Linksbeneden: Naar Ger. Mercator 1569
Rechtsbeneden: Naar Nic. Visscher 1617
Waarschijnlijke Koerslijn der San Juan in 1545 onder bevel van Iñigo Ortiz de Retes.
Manoekwari
Noemfoor
15 Juni 1545.
SCHOUTEN EIL.
SOEPIORI
BIAK
PADAIDO EIL.
VOGELKOP
Meos Noen
JAPEN
Roemberpon
MeosWaar
GEELVINK-BAAI
NOORD NIEUW-GUINEE
VAN REES GEB.
GAUTIER GEB.
Kaap d'Urville
Koemamba Eil.
Podena Eil.
Nova Guinea
NOVA GVI NEA
Nova Guinea a nautis sic dicta, quod eius litora, locorumque facies Guineæ
Dos Martilos
I. des Crespos
La Barbada
Los Bolcanes
134°
135°
136°
137°
138°
139°

Is Iñigo Ortiz de Retes in 1545 op Nieuw-Guinee aan de monding der Mamberamo geland?

door

C. C. F. M. le ROUX.

Onder de vroegste ontdekkingsreizen, welke in de eerste helft der 16e eeuw door de Portugeezen en Spanjaarden naar Nieuw-Guinee zijn ondernomen, of beter gezegd, waarheen zij bijna steeds gedwongen door winden en stroomen werden gevoerd, neemt de tocht van den Spanjaard Iñigo Ortiz de Retes ongetwijfeld de belangrijkste plaats in. Deze zeevaarder heeft in het jaar 1545 met het schip „San Juan" de Noordkust van Nieuw-Guinee en de daarvoor gelegen kleinere eilanden bevaren tusschen den 135sten en 146sten lengtegraad ten Oosten van Greenwich, in welk kustgedeelte de delta valt van Nieuw-Guinee's grootste rivier, de Mamberamo.

Ortiz de Retes heeft zich op dien tocht niet alleen steeds dicht onder de kust bevonden, doch hij is daarop ook geland. Aan hem dankt het groote eiland den naam „Nieuw-Guinee", terwijl de eerste eenigszins uitvoerige gegevens omtrent het eiland van hem afkomstig zijn. Het is daarom, dat men hem in de geschiedenis heeft toegekend, zooals Dr. E. T. Hamy zegt [1]), „la réputation de véritable découvreur de la Nouvelle-Guinée". Zulks echter ten onrechte, want het is zoo goed als zeker, dat aan Ortiz de Retes de eer der eerste ontdekking van Nieuw-Guinee's Noordkust niet

[1]) *Commentaires sur quelques cartes anciennes de la Nouvelle-Guinée pour servir à l'histoire de la découverte de ce pays par les navigateurs espagnols (1528-1606).* Bulletin de la Société de Géographie. (6) XIV. Paris 1877, p. 449-488.

toekomt. Er zijn enkele gegevens, welke er op wijzen, dat de Spanjaard Alvaro de Saavedra reeds in 1529 langs die kust voer. Tiele en Wichmann nemen ze als overtuigende bewijzen aan [1]), Hamy trekt de juistheid dier gegevens sterk in twijfel [2]).

Ten aanzien van Ortiz de Retes' tocht is er echter een zeer bijzonder punt, waarop ik de aandacht zou willen vestigen. Hamy neemt aan, dat de Rio de San Augustin, alwaar de ontdekker aan land is gegaan, de Mamberamo-rivier moet zijn geweest. Wichmann verwerpt echter die veronderstelling.

Voor hen, die belangstellen in de ontdekkingsgeschiedenis van Nieuw-Guinee, in het bijzonder van de groote Mamberamorivier — zoo treffend indertijd door wijlen den bekenden Nieuw-Guinee-zendeling J. L. van Hasselt naar analogie van Borgers betiteling van den Rijn „de grootvorst van Papoea's stroomen" genoemd — zou ik op grond der geschiedbronnen willen bewijzen, dat voor de meening van Dr. Hamy zeer veel te zeggen valt. Buiten hetgeen hij als bewijs voor zijne stelling aanvoert, zijn er nog tal van andere meer overtuigende aanwijzingen, dat Iñigo Ortiz de Retes inderdaad in het mondingsgebied der Mamberamo is geland.

Ik stel daarbij gaarne op den voorgrond, dat ik tot deze gevolgtrekking gekomen ben door grondige studie van de beschrijving van Ortiz' tocht in Prof. Dr. Arthur Wichmann's zoo juist aangehaald standaardwerk over de ontdekkingsgeschiedenis van Nieuw-Guinee en de door hem opgegeven geschied- en litteratuurbronnen, welke op den tocht betrekking hebben [3]). Ook bij Tiele en Hamy vindt men de meeste en belangrijkste dezer bronnen vermeld.

Voor de lotgevallen der onderhavige Spaansche expeditie staat ons, in tegenstelling met de zeer beknopte en ondui-

---

1) P. A. TIELE in Bijdragen tot de T.L. en V. v. N. I. 1879. blz. 99. Prof. Dr. ARTHUR WICHMANN, *Entdeckungsgeschichte von Neu Guinea*. Nova Guinea, Vol. I. Leiden, 1909, p. 19 en 20.

2) *Commentaires* . . . p. 458, noot 3 en p. 459, noot 2.

3) Nova Guinea, Vol. I, p. 23 — 30.

delijke beschrijvingen der voorafgaande expedities, gelukkig een vrij omstandig en niet moeilijk te ontwarren reisverhaal in dagboekvorm ten dienste van den Spanjaard Garcia de Escalante Alvarado [1]). Diens verhaal, zooals uit den aanhef blijkt, berustende op mededeelingen van Ortiz zelf, is geschreven voor den Koning van Spanje en draagt de dagteekening „Lisboa, 1° Agosto de 1548 años". Ook de Spaansche geschiedschrijver Antonio de Herrera gaf in het jaar 1601 voornamelijk aan de hand van Alvarado's verhaal eene samenvatting van Ortiz' tocht [2]). Voorts zegt Wichmann [3]), dat uit de wereldkaart van Gerhard Mercator van 1569, evenals uit gegevens verstrekt door Juan López de Velasco in 1571 — 74, blijkt, hoe naast Alvarado's beschrijving nog andere mededeelingen over den tocht moeten hebben bestaan. Verschillende benamingen en enkele bijzonderheden wijzen daar inderdaad op; echter blijft Alvarado's verhaal de hoofdbron voor de bestudeering van Ortiz' tocht.

Overeenkomstig de werkwijze gevolgd bij al zijne beschrijvingen van de talrijke ontdekkingstochten in zijn geweldig werk geeft Wichmann genoemd verhaal vertaald weer in zijn eigen woorden, hier en daar sterk bekort en vermengd met eigen beschouwingen en gevolgtrekkingen. Aangezien het bij deze oude beknopte reisbeschrijvingen op de beteekenis van elk woord aankomt, ligt het voor de hand, dat iemand, die deze reizen grondig wil bestudeeren geen voldoening vindt in hetgeen Wichmann geeft, doch

---

[1]) Relacion del viaje que hizo desde la Nueva-España á las islas del Poniente Ruy Gomez de Villalobos, por órden del virey D. Antonio de Mendoza. (D. LUIS TORRES DE MENDOZA, *Coleccion de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones españolas en América y Oceania.* Tomo V. Madrid, 1866, p. 117 — 209).

[2]) Ter raadpleging stonden mij ten dienste: ANTONIO DE HERRERA, *Historia de las Indias Occidentales.* Herdruk Madrid 1730. De eerste druk van 1601 bevindt zich niet in 's Genootschaps bibliotheek. *Description des Indes Occidentales qu'on appelle aujourdhui le Nouveau Monde* par ANTOINE DE HERRERA, Amsterdam, Michel Colin, 1622.

[3]) op. cit. p. 23.

naar de bronnen en de daarover bestaande litteratuur grijpt, waarmede Wichmann ons echter op schitterende wijze op de hoogte stelt.

Op grond van deze overweging moge ik hieronder, voorafgegaan door eene korte inleiding, in originali weergeven een gedeelte van het verhaal van Descalante Alvarado, overgenomen uit het zoo juist aangehaalde werk, met eene nagenoeg letterlijke vertaling in het Nederlandsch daarnaast [1]). Dit gedeelte handelt over den tocht langs de Noordkust van Nederlandsch-Nieuw-Guinee, hetwelk uiteraard onze bijzondere belangstelling moet hebben. In de daarop volgende bespreking hoop ik aan te toonen tot welke belangrijke verschillen met Wichmann's conclusies men kan komen bij nauwgezet wikken en wegen van elk woord in de oorspronkelijke beschrijving. Ook moge uit mijne verhandeling blijken, hoe merkwaardig de land- en volksbeschrijving van die oude ontdekkers, ondanks hare beknoptheid, overeenstemt met hetgeen wij thans nog waarnemen. Om die redenen acht ik mij verantwoord, Ortiz' tocht hier opnieuw in behandeling te nemen.

Als kapitein van de „San Juan" [2]), één der schepen van de Spaansche vloot voor Tidore onder bevel van Ruy Gomez de Villalobos, kreeg Ortiz de opdracht om met dit schip over den Stillen Oceaan naar Nueva-España (Mexico) te zeilen, nadat reeds een eerste poging daartoe gedaan met hetzelfde schip, doch onder commando van Bernardo de la Torre, was mislukt.

Den 16den Mei 1545 koos de „San Juan" van Tidore uit opnieuw zee. Onvoldoende bekend met de winden en zeestroomingen in den Stillen Oceaan dreef men ook nu uit den koers en raakte in het midden van de maand Juni verzeild in de wateren van Nieuw-Guinee.

---

[1]) Aan Prof. Dr. E. C. Godée Molsbergen en Pastoor G. H. J. M. Baptist, M. S. C. te Batavia ben ik veel dank verschuldigd voor de hulp ondervonden bij de vertaling.

[2]) In Alvarado's tekst staat telkens „Sant Joan" waarschijnlijk Portugeesch = São Joãn.

Ziet hier, wat Alvarado ons daaromtrent mededeelt: [1])

Ya dije arriba, cómo á 16 de Mayo del año 1545, partio el navío para la Nueva-España, y pasados cuatro meses y medio que habia partido desta isla de Tidore, estando todos con grande esperanza que habria navegado, y esperando el socorro de vuestra illustrísima señoria; porque no se acabasen del todo nuestros trabajos y miserias, cuando con más esperanza estábamos, fue Dios servido que á 3 del mes de Otubre surgió en esta isla el dicho navío, arribado del viaje que iba á hacer, y lo que en el viaje y navegacion le sucedio, contaré. Dice Iñigo Ortiz de Retes, que fué en él por capitan, que despues de se hacer á la vela en esta isla, fueron á tomar las islas de Talao, y allí estuvieron ocho dias con calmas y tiempos contrarios.

Hierboven heb ik reeds verhaald, hoe op 16 Mei van het jaar 1545 het schip vertrok naar Nieuw Spanje en vier en een halve maand waren verloopen dat het vertrokken was van dit eiland Tidore, zijnde allen vol groote hoop, dat het zijn tocht volbracht had en hopende op den steun van Uwe Hoogheid; opdat niet onze nooden en narigheden tot het uiterste zouden gedreven worden; terwijl wij met vuriger hoop waren, heeft het God behaagd dat op den derden October opdook bij dit eiland het genoemde schip, aangekomen van de reis die het te doen had en wat op die reis voorgevallen is, zal ik vertellen. Iñigo Ortiz de Retes, die er kapitein op was, zegt dat na onder zeil te zijn gegaan bij dit eiland, zij de eilanden Talao (= Talaud eilanden) bereikten en dat zij daar acht dagen bleven met windstilte en tegenwind.

Sábado, á 6 de Junio, pasaron á vista de Rabo. Jueves, á 11 del mes, tomaron el altura en grado y medio y tres minutos de la banda del Norte.

Zaterdag 6 Juni voeren ze in het gezicht van Rabo (= eiland Rao nabij Morotai). Donderdag den 11den van de maand namen ze de hoogte op anderhalven graad en drie minuten (= 1°33′) Noorderbreedte [2]).

Lunes, á 15 de Junio por la mañana, vieron tierra al Sur, y este dia se tomó el sol en un grado de la banda del Sur, parescióles la tierra que vieron ser dos islas; nombráronlas la Sevillana é la Gallega; ponen de estas islas á Maluco trescientas leguas [3]).

Maandag 15 Juni in den morgen, zagen zij land in het Zuiden en dien dag was men op een graad Zuiderbreedte, het land dat ze zagen leek hun twee eilanden te zijn; ze noemden ze het Sevillaansche en het Gallicische (eiland); den afstand stelden ze van die

[1]) *Relacion* . . . . ., enz., op. cit. p. 153-156.
[2]) WICHMANN zegt: „Am 13 befand der „San Juan" sich unter 0°33′ N."
[3]) 1 legua = 3.2 zeemijlen = 5.9 K. M.

eilanden tot Maluco (Tidore) op drie honderd (Spaansche) mijlen.

El mesmo dia, en la tarde, vieron otra tierra, que les paresció otras dos islas; pusiéronlas por nombre los Mártires; está esta tierra al Este de la pasada, é hasta alli les sirvieron los vendavales, y hallaron la brisa.

Denzelfden dag, in den namiddag, zagen zij ander land, dat hun toescheen uit twee eilanden te bestaan; zij noemden ze met den naam „de Martelaren". Dit land is ten Oosten van het vorige en tot daar hielpen hen de Zuidwestenwinden en nu ontmoetten zij den Noordoostenwind.

Martes, á 16 del mes, allegaron á un archipiélago de islas, y de la mayor salieron veinte y tres paroles cargados de gente y les dijeron por señas que surgiesen en una anconada, y viendo quel navío iba su camino y no les hacia su voluntad, empezaron á flechar el navío, y tirándoles, se echaron, á la mar y dejaron el navío.

Dinsdag, den 16den van de maand, naderden ze een archipel van eilanden en van het grootste kwamen 23 prauwen beladen met volk en zeiden hun door teekens dat zij in een bocht moesten voor anker gaan en ziende dat het schip zijn weg ging en niet hun zin deed, begonnen ze het schip te bepijlen en op hen schietende, wierpen zij zich in de zee en lieten af van het schip.

Junto á esta isla, de dó los paroles salieron, están otras once menores: todas son pobladas de negros no muy atezados; traen el cabello atado lo alto y muy encrespado. En estas islas se perdió un navío del Marqués del Valle, en que venia por capitan Grijalva, al cual mataron los marineros. Pasadas estas islas, al Este dellas, vieron otra isla muy grande, de tierra alta y de muy hermoso parescer, por la cual costearon docientas é treinta leguas por la banda del Norte, sin la poder ver cabo.

Naast dit eiland van waar de prauwen kwamen, zijn elf andere kleinere: alle zijn bevolkt met negers, niet erg zwart; ze dragen hun haar in de hoogte gebonden en zeer gekroesd. Op deze eilanden verging een schip van den Markies del Valle, waarop voer kapitein Grijalva, die door de matrozen gedood werd. Deze eilanden voorbij, ten Oosten daarvan, zagen ze een heel groot eiland, hoog land en heel mooi van uiterlijk, langs welke kust zij twee honderd en dertig mijlen voeren op den Noordkant, zonder het uiterste einde te kunnen zien.

Miércoles, á 17 de Junio, se tomó el so en dos grados de la banda del Sur, muy cerca de la isla grande.

Woensdag 17 Juni stond de zon op twee graden Zuiderbreedte, zeer nabij het groote eiland.

Jueves, à 18 del mes, vieron una isla pequeña junto á la grande; pusieronla por nombre la Ballena.

Donderdag den 18den van de maand zagen ze een klein eiland naast het groote; ze noemden het „de Walvisch".

Sábado, á 20 del mes, surgieron en la isla grande á la boca de un rio, al cual pusieron por nombre Santo Agustin, y allí tomaron agua y leña sin contradiccion de nadie, por sel allí despoblado; tomó el capitan la posesion de esta isla por vuestra señoria, púsole por nombre la Nueva-Guinea. Todo lo que costearon de esta isla, es tierra muy hermosa al parescer, y tiene á la mar grandes llanos en muchas partes, y por la tierra adentro muestra ser alta de una cordillera de sierras; el arbolado al mar es arcabuco, y en otras partes pinos salvajes, y las poblazones eran llenas de palmares de cocos. Tomóse el sol en la boca deste rio en dos grados.

Zaterdag, den 20sten van de maand, gingen zij voor anker op het groote eiland bij den mond van een rivier, waaraan zij den naam gaven van H. Augustijn, en daar haalden zij water en hout, zonder tegenspraak van iemand, want het was daar onbewoond. De kapitein nam het voor Uw Edelheid in bezit en noemde het Nieuw Guinee. Zoo ver als ze langs de kust voeren, was het land heel mooi om te zien en bij de zee waren groote vlakten op vele plekken en in het binnenland kwam een hooge bergreeks te voorschijn; het geboomte bij de zee was struikgewas en op andere plekken in het wild groeiende pijnboomen en de dorpen waren vol kokospalmen. De zonshoogte was aan den mond van deze rivier twee graden.

La vispera de Sant Juan allegaron á una isla pequeña, y junto con ella está otra isla pequeña, y entrambas están junto á la grande; surgieron en ellas, son pobladas de negros, más atezados que los de las pasadas, y tan atezados como los de Guinea; es gente dien dispuesta, salieron de paz y vendiéronles allí grande cantidad de cocos; la isla grande se llama Zapafo. El bastimento que allí hallaron es zagú, que lo traian de la isla grande; las armas que tienen son flechas y varas de palo pesado; no se les vió ningun género de metal. Estuvieron en aquella isla trece dias, porque los tiempos no dieron lugar á pasar adelante, saliendo cada dia á la mar, y por las grandes corrientes tornaban á surgir; tienen estas isletas

Op den vooravond van St. Jan (23 Juni) kwamen ze aan een klein eiland en daarnaast was een ander klein eiland en beide waren naast het groote; zij gingen er voor anker; ze zijn bevolkt met negers, meer zwart dan die van de gepasseerde en zoo zwart als die van Guinee. Het is een goedgezind volk, ze kwamen vreedzaam en zij verkochten hun een groote menigte kokosnoten; het groote eiland heet Zapafo. Het voedsel dat ze daar gebruikten, was sago, die zij haalden van het groote eiland; de wapens, die ze hebben, zijn pijlen en lansen van zwaar hout; men zag er geen enkel soort van metaal. Ze bleven op dit eiland dertien dagen, omdat het weer niet toeliet voort te gaan; iederen dag gingen zij in zee, maar door de groote stroomingen keerden ze weer terug om voor anker te gaan; deze eilan-

muy buen puerto, abrigado de todos tiempos.

Miércoles, 8 de Julio, costeando la tierra, vieron tres islas pequeñas junto á la grande, son pobladas de la gente de las pasadas, salieron al navío con algunos cocos que les dieron; llámanse estas islas Cerin en su lengua. Y aquella noche les dió el tiempo fresco del Noroeste, y corrieron col él, apartándose de la tierra por recelo de unas islas que vian adelante.

Viernes, 10 de Julio, cargóles el tiempo en la brisa é hízolos arribar á Cerin, perdiendo de lo andado cuarenta leguas, y de allí fueron á surgir en la isla grande, y otro dia, con el terral, fueron consteando la isla y por toda la tierra les hacian grandes ahumadas, y en llegando á otras tres islas que están cerca de las pasadas, les dió el viento por la proa y surgieron en una de ellas, y alli les trajeron á vender algunos cocos; y en levantándose, los comenzaron á flechar y mataron un marinero, y como del navío les tiraron, luego huyeron . . .

den hebben een zeer goede haven, beschut tegen alle weersgesteldheid.

Woensdag 8 Juli langs de kust varende zagen ze drie kleine eilandjes naast het groote; ze zijn bevolkt met volk als de gepasseerde; zij kwamen naar het schip met wat kokosnoten die zij hun gaven; die eilanden heeten Cerin in hun taal. Dien nacht kregen zij den frisschen Noordwestenwind en voeren er mee weg, zich verwijderende van het land ter wille van enkele eilanden, die ze voor zich uit zagen.

Vrijdag 10 Juli greep hen de N. O. wind en deed hen aanlanden op Cerin, zoodat zij 40 mijlen verloren van wat zij reeds geloopen hadden, en daarom gingen zij ankeren bij het groote eiland, en den volgenden dag voeren ze met den landwind langs de kust, en overal op het land gaven ze hun groote rooksignalen, en toen ze bij drie andere eilanden kwamen, die gelegen zijn bij de reeds gepasseerde, kregen zij den wind van voren en gingen zij bij een der eilanden voor anker; ze kregen hen er toe eenige kokosnoten te verkoopen, en opstaande begonnen ze op hen te schieten met pijlen en doodden een matroos, en wijl van 't schip op hen geschoten werd, gingen ze aan den haal. . .

Tot zoover het relaas, handelende over de vaart der San Juan langs de Noordkust van het tegenwoordige Nederlandsche gebied van Nieuw-Guinee, hetwelk ik aan eene bespreking wil onderwerpen. Het behoeft geen betoog, dat het daarbij allereerst aankomt op de nauwkeurige studie en uitlegging van Ortiz' dagboek en niet op hetgeen latere

schrijvers en cartografen meestal uit de tweede en derde hand er van hebben gemaakt, al bevatten ook hunne reisbeschrijvingen waardevolle aanwijzingen. Ik begin de bespreking met het volgende uit Wichmann's beschrijving van den tocht aan te halen: „Am 15. ergab das Mittags-„besteck 1° S. Das am Morgen gesichtete Land stellte „anscheinend zwei Inseln dar und diese erhielten die Namen „La Sevillana (die Sevillanerin) und la Gallega (die Gali-„cierin). Es sind das die Schouten-Inseln Supiori und Wiak. „Am Nachmittage tauchte abermals Land auf, anscheinend „zwei Inseln, die los Martyres genannt wurden. Aus der „Karte von Mercator geht hervor, dass damit Nufōr, (Num-„fōr, Mefor) gemeint war".

Komende uit den Stillen Oceaan, uit de richting Morotai, en door de tegenwinden afgedreven naar het Zuiden, zal de koers op den 15den Juni tusschen Zuid en Zuidoost moeten zijn geweest. Dien dag ontdekte men in den vroegen morgen de twee eilanden La Sevillana en La Gallega, daarna tegen den avond de twee eilanden Los Martires. Over deze laatste eilanden zegt bovenstaande tekst van Alvarado: *está esta tierra al Este de la pasada* = dit land is ten Oosten van het vorige (land). Deze mededeeling laat aan duidelijkheid niets te wenschen over. De twee eilanden Los Martires lagen dus ten Oosten van de eilanden „Sevilla" en „Gallicië". Naar mijn gevoelen kunnen dus overeenkomstig de aangegeven ligging met Los Martires slechts de Schouten-eilanden, Soepiori en Biak, bedoeld zijn, met La Sevillana het eiland Noemfor en met La Gallega het eiland Meos Noem.

Deze identificatie is juist de omgekeerde van die van Wichmann, die zijne meening grondt op Mercator's kaart, waar de „Y. de los martyres" staan ingeteekend ten westen van de „Y. de crespos". Ik doe daartegenover opmerken, dat men met het maken van gevolgtrekkingen op grond van deze eerste primitieve kaarteering van Nieuw-Guinee's Noordkust zeer voorzichtig dient te zijn. Beide eilandenparen zijn op Mercator's kaart elk als één eiland voorgesteld, terwijl de namen La Sevillana en la

Gallega daarop in het geheel niet voorkomen. De kaart is te dier plaatse dus niet in overeenstemming met de gegevens van Ortiz. Bovendien ben ik van meening, dat met de Y. de Crespos oorspronkelijk de Padaido-eilanden zijn bedoeld, doch dat die naam naderhand is toegekend aan de geheele groep van eilanden ten Noorden der Geelvinkbaai. Hierop kom ik zoo aanstonds terug.

Indien echter Los Martires den Spaanschen zeevaarders twee eilanden toeschenen, is de kaarteering bij Mercator geen voldoende reden om ze als één eiland aan te nemen, zooals Wichmann doet. Noemfor is een vrij laag eiland, hetwelk niet den indruk van twee kan hebben gemaakt.

Zoo Wichmann's identificatie der namen juist is, staat men voor deze opeenvolging van feiten, dat men op de San Juan 's morgens vroeg de Schouten-eilanden in het zicht kreeg, des middags zich op ongeveer 1° Z. B. bevond tusschen Biak en Noemfor, en vervolgens laatstgenoemd eiland, hetwelk men midden op den dag reeds voorbij gevaren was, eerst tegen den avond ontwaarde. Bovendien kwam de San Juan den daarop volgenden dag aan de Padaido-eilanden. Een dergelijke koers is toch zeker wel heel onwaarschijnlijk.

Nog eene aanwijzing, dat de naam „los Martyres" op dezen tocht aan de Schouteneilanden is gegeven, kan gelegen zijn in de keuze van den naam, zooals ook Hamy reeds opmerkt. Op de twee gekoppelde eilanden, Soepiori en Biak, is de naam van „de Martelaren" zeer van toepassing, met het oog op het feit, dat in die omgeving in 1537 de expeditie van Hernando de Grijalva zulk een bloedig einde nam ten gevolge van den moord, door de bemanning gepleegd op den kapitein en zijne officieren, gevolgd door eene nagenoeg geheele uitmoording van de bemanning zelf door de Papoea's.

Eene zeer sterke bevestiging van mijne meening, dat met La Sevillana en La Gallega de eilanden Noemfor en Meos Noem en met Los Martires de Schouten-eilanden zijn bedoeld, vindt men ten slotte in de mededeeling van

Alvarado: é hasta alli les sirvieron los vendavales, y hallaron la brisa = en tot daar (los Martires) hielpen hen de Zuidwestenwinden en kregen zij den Noordoostenwind.

Nu vermeldt de Zeemansgids omtrent de weergesteldheid in deze streken, dat in de maanden Juni tot en met October de Z.O. winden overheerschend zijn. „In den Z.O. moesson „is de wind hier in het algemeen niet sterk. Er komen in „dien moesson echter perioden voor", zegt de Zeemansgids, „waarin een eigenaardige warme en droge Z.W. wind waait, „die in vele opzichten het karakter van een föhnwind heeft. „Gewoonlijk blijft deze wind, de wambraw genoemd, van „4 tot 8 dagen heerschen; alleen des nachts neemt zij somtijds een weinig in kracht af, om dan 's morgens opnieuw „met hevigheid door te staan. Deze wind schijnt uit de „golf van Bintoeni te komen". [1])

„Vendaval es el viento fuerte de la parte del Sur, inclinado à Poniente" [2]); dus een hevige Zuidwestenwind, hier de bij de Papoea's zoo gevreesde wambraw, die de San Juan tusschen Noemfor en Meos Noem greep en het schip voerde in de richting der Schouten-eilanden.

Over de wandelingen, die de Ilhas de los Martiles of Martyres op de kaarten der 16de en 17de eeuw hebben gemaakt, raadplege men het artikel van Hamy (blz. 466, noot 1).

De meest waarschijnlijke koers der San Juan tusschen de eilanden ten Noorden der Geelvinkbaai meen ik op grond van het bovenstaande te mogen leggen, zooals op achterstaand kaartje is aangegeven. Noemfor is men naar mijn gevoelen dicht ten Oosten, misschien zelfs ten Westen voorbij gevaren. Het verdient nog de aandacht, dat de koers door Wichmann op zijn schetskaartje aangegeven dicht langs de Mapia-eilanden en de eilandjes Ajawa en Bepondi loopt. In Alvarado's verhaal vindt men omtrent die eilanden niets vermeld, hetgeen voor mij eene aanwijzing is om den koers vanaf de Molukken (Morotai) vrij van genoemde eilandjes te leggen, dus meer naar het Westen.

---

[1]) *Zeemansgids voor den Oost-Indischen Archipel*, Deel VI, 3e druk, 1922, p. 338 en 339.

[2]) D. LUIS TORRES DE MENDOZA, op. cit. p. 154, noot 1.

De bespreking van Alvarado's verhaal vervolgende, laat ik thans in aansluiting op het voorafgaande citaat eerst Wichmann weder aan het woord: „Am 16. gelangte das „Schiff an einen Archipel. Von dem Strande der grössten „Insel stiessen 23 Prauen ab, deren Insassen durch Zeichen „aufforderten in eine Bucht einzulaufen. Als man dem An„sinnen kleine Folge leistete, wurden die Seefahrer mit „Pfeilen beschossen. In der Nähe der Insel, von der die „Kanus kamen, lagen 11 kleinere, die von nicht sehr schwar„zen Negern bewohnt waren und das Haar hoch aufge„bunden trugen. Diesem Umstande hatte die Insel jedenfalls „die auf vielen Karten sich findende Bezeichnung „Los „Crespos" zu verdanken und P. A. Tiele hat mit Recht „darauf aufmerksam gemacht, dass damit die östliche Schou„ten Insel Wiak (Biak) gemeint gewesen ist [1]). Die kleineren „Eilande gehören zu der Gruppe der Padaaido- (Verräter-) „Inseln".

In den nacht van 15 op 16 Juni voer men bezuiden het uitgestrekte eiland Biak. Wat dient men nu te verstaan onder „un archipiélago de islas", waarin het Spaansche schip den 16den terecht kwam? Ongetwijfeld de Pada Aido- of Padaido- eilanden, die door hunne onbetrouwbare, gevaarlijke bevolking in de geschiedenis den naam van Verraders-eilanden hebben bekomen. Moet echter het groote eiland Biak, zooals Wichmann in navolging van Tiele aanneemt, tot den archipel van eilanden gerekend worden, waarop Alvarado in zijn verhaal doelt? Mijn cartografisch gevoel zegt „neen". Biak had bovendien reeds een naam gekregen, waarmede men het eiland kon aanduiden. Van het grootste eiland dier groep kwamen de prauwen beladen met volk; waarschijnlijk is dat het halvemaanvormige eiland Auki. De bocht (una anconada), waarin de Papoea's de Spanjaarden met hun schip wilden lokken, zou dan zeer goed kunnen zijn die van kampong Awai aan den Zuidkant van dat eiland. Het eiland Auki vormt met de elf

[1]) *De Europeeërs in den Maleischen Archipel.* Bijdr. T. L. en V. 4, IV. 's Gravenhage 1880, p. 279.
HAMY, *Commentaires*, ... 1877, betoogt op p. 466 uitvoerig hetzelfde.

andere eilanden in het reisverhaal genoemd de Westelijke groep der lage Padaido-eilanden. De dadelijk daaraan sluitende Oostelijke groep telt eveneens een 12 tal grootere en kleinere eilandjes, welke men zeer waarschijnlijk in den avond van den 16den en ver ten Zuiden is voorbij gezeild, zoodat men ze niet heeft kunnen ontdekken. [1])

Dat „Los Crespos" alleen het eiland Biak voorstelt, valt op grond van den tekst van Alvarado's verhaal sterk te betwijfelen; „*todas* son pobladas de negros . . . . el cabello . . . . muy encrespado" slaat op den archipel van eilanden, dus allereerst op de Padaido-eilanden. Op diezelfde eilanden „en estas illas" verging kapitein Grijalva's schip.

Ik vraag mij af, hoe Ortiz die plaats zoo nauwkeurig kon aangeven. Het is niet onmogelijk, dat onder zijne matrozen één of meer overlevenden van Grijalva's expeditie zijn geweest. Uit het zeer weinige dat over die expeditie bekend is geworden, heeft ook Wichmann getracht het verloop van den tocht samen te stellen. In zijne conjectuur komt het volgende voor: „Südlich von der Linie wurde zuerst die Insel Apia erreicht womit Japèn (Jobi) gemeint sein wird. (Möglicherweise ist sogar das an der Nordküste liegende Dorf Jobi gemeint)".

Een misverstaan van Apia voor Japèn of eene dusdanige verbastering door verschrijving gaat mij te ver. [2]) Ik vraag mij daarom af, of eene vereenzelviging van Apia met Apiopes, den naam van de eenige kampong op het eilandje Woendi der Padaido-eilanden, niet meer aannemelijk is, vooral op grond van Ortiz' mededeeling, dat op de Paidado-eilanden het schip van Grijalva verging. De kom tusschen Woendi en Auki is eene goede ankerplaats, die ook

---

[1]) Voor de eilanden benoorden de Geelvinkbaai raadplege men de zeekaart: Noordkust Nieuw-Guinea Tg. Boroson tot Oostpunt Japèn, (Geelvinkbaai), Blad 401, schaal 1 : 500000. 's Gravenhage, 1923.

[2]) Het is bovendien een bekend verschijnsel, dat de geografische kennis van primitieve volkeren niet veel verder gaat dan hunne nederzettingen en de daaromheen liggende landstreken. De namen van groote eilanden zijn meest afkomstig van vreemde zeevaarders-handelaren.

thans door de schepen der Koninklijke Paketvaart Maatschappij af en toe wordt aangedaan.

*

Omtrent den verderen koers in Oostelijke richting zegt Wichmann het volgende: „Auf der Weiterfahrt tauchte im Os„ten eine grosse Insel auf, längs deren Nordküste eine Strecke „von 230 leguas gesegelt wurde, ohne das Ende derselben zu „erreichen. Am 17. befand sich das Schiff ganz in Küsten„nähe unter 2° S. Am folgenden Tage wurde an der Küste „eine kleine Insel, La Ballena (der Walfisch) genannt, ent„deckt. Damit dürfte Ansumanre gemeint sein. Zwei Tage „später wurde an der unter 2° S. liegenden Mündung des „Santo Augustin (San Augustin) gelandet, um Wasser und „Brennholz einzunehmen. An dieser Stelle war es, an der Ortiz „im Namen des Königs von Spanien von der Insel Besitz „ergriff und ihr den Namen *Nueva Guinea* gab. Der ein„heimische Name des genannten Flusses lautet Bièr".

Noot: „E. T. Hamy, dessen Deutungen überhaupt wenig „zutreffen, hält La Ballena für das „Koning Willems-Eiland" „und den Fluss San Augustin für einen Mündungsarm des „Mamberomno (Amberno), ohne auf die Breitenbestim„mung Rücksicht zu nehmen".

Tegen deze uitleggingen van Wichmann valt wel het een en ander aan te voeren. Bij het bepalen van den koers na het verlaten van de Padaido-eilanden gelieve men vooral in het oog te houden, dat het doel der Spanjaarden niet was op ontdekking uit te gaan naar eilanden in de Zuidzee, doch dat de opdracht luidde over den Stillen Oceaan naar Nieuw-Spanje te varen tot het halen van versterkingen en levensmiddelen ten behoeve van het eskader voor Tidore. Tot de vaart langs Nieuw-Guinee's Noordkust werd men gedwongen door de sterke tegenwinden en stroomingen. Overal blijkt zulks uit Alvarado's verhaal. Telkens werd men onder de kust gedreven en ging men met de landwinden weer verder Oostwaarts. De mededeeling, dat men bij de Padaido-eilanden „la brisa" kreeg, dus den Noordoostenwind pal tegen, is voor den verderen koers zeer belangrijk. Men mag op grond daarvan met recht

veronderstellen, dat men dien niet Noordoost en zelfs niet Oost heeft kunnen leggen, doch dat men in meer of minder Zuidelijke richting is afgedreven onder den Nieuw-Guineewal, en wel naar de Westkust van het mondingsgebied der Mamberamo. Het omzeilen van Hoek d'Urville zal veel moeite gekost hebben en onder begunstiging van de landwinden moeten zijn geschied.

Beschouwen wij thans de nieuwste zeekaarten van Ned. Noord-Nieuw-Guinee (blad 400 A), dan ziet men, dat de parallelcirkel van den 2den breedtegraad de kust in het Westen snijdt in de Geelvinkbaai iets ten Zuiden van het eiland Koeroedoe bij de Kirema, een der monden van de Weir, een rivierarm der Mamberamo, welke onder deltavorming met verschillende monden nabij Koeroedoe in zee komt. In het Oosten snijdt de 2de breedtegraad de kust tusschen de kampongs Kedir en Takar, iets ten Noorden van de monding der Biër. De Zeemansgids zegt op blz. 350: „Bij de Biër-rivier, een onbeteekenend riviertje, dat voor een „deel evenwijdig aan het strand loopt, begint de landstreek „bij de bewoners als Takar bekend en waarvan de Biri-rivier „de Oostgrens uitmaakt. In dit landschap liggen langs de „kust verscheidene kampoengs, waarvan Takar (± 500 inw.) „en Betaf (± 200 inw.) de voornaamste zijn. Uitgestrekte „klappertuinen strekken zich hier langs het strand uit".

Tusschen Koeroedoe en den mond der Biër loopt het vasteland van Nieuw-Guinee in de Mamberamo-delta naar het Noorden stomphoekig toe en bereikt in Kaap d'Urville op 1°27′ Z.B. zijn verste punt. Op het kustgedeelte Koeroedoe — Kaap d' Urville komt behalve de groote Mamberamo zelf een groot aantal kreken in zee uit, waaronder zeer breede, waarschijnlijk oude mondingsarmen der Mamberamo. Van Kaap d'Urville tot de Biër monden talrijke rivieren, grootere en kleinere, in zee uit, waaronder de breede Matabori, welke bij hoog water in verbinding staat met de Mamberamo, de Apauwar-, de Verkam- en de Tor-rivieren, van beteekenis zijn. Deze laatste rivier heeft een 350 M. breeden mond en behoudt volgens den Zeemansgids tot ver naar binnen nog eene breedte van

200 tot 300 M. Ook verder Oostelijk van den mond der Biër is het aantal grootere en kleinere rivieren, welke op de Noorkust uitmonden, legio.

Zooals men uit het bovenstaande kan opmaken, zit men op het kustgedeelte, hetwelk door den parallelcirkel van 2° Zuid wordt afgesneden, niet verlegen om riviermonden. Hoe daaruit eene keuze te doen voor de Rio de San Augustin? Prof. Wichmann heeft dat blijkbaar niet moeilijk geacht. Na het eilandje La Ballena als Ansoemanre te hebben thuis gebracht, heeft de geleerde schrijver op de hedendaagsche kaart nagegaan, waar de lijn van den 2den Zuidelijken breedtegraad op de minuut nauwkeurig de kust snijdt en vervolgens eenvoudig vastgesteld: „Der einheimsche Name des genannten Flusses lautet Bièr".

Hoe rijmt zich die uitspraak echter met de mededeeling van Alvarado, door Wichmann zelf overgenomen: „Am 17. befand sich das Schiff ganz in Küstennähe unter 2° S"? Wichmann maakt Hamy het verwijt, dat hij niet nauwkeurig op de breedtebepaling acht slaat. Daaraan vasthoudende, moest voor Wichmann de logische gevolgtrekking zijn, dat de San Juan zich reeds den 17den voor den mond der San Augustin alias Biër heeft bevonden. Niemand zal echter willen aannemen, dat het schip in één dag, tegen den wind in, den afstand van de Padaido-eilanden tot de monding der Biër-rivier heeft afgelegd. Trouwens Wichmann geloofde dat zelf evenmin, want hij heeft de San Juan den 18den geplaatst bij Ansoemanre en volgens zijn koerslijn uitgestippeld op de „Routenskizze" in zijn werk op blz. 24 bevond het schip zich dus den 17den ongeveer halverwege Padaido-Ansoemanre, recht boven den Mamberamomond op ± 1° 20′ Z.B. Daarmede geeft hij echter stilzwijgend zijn standpunt in zake het nauwkeurig vasthouden aan de gegeven breedtebepalingen prijs.

Er is echter meer dat pleit tegen de gelijkstelling van de Rio de San Augustin en de Biër-rivier. Den 23sten 's avonds kwam de San Juan aan twee kleine eilanden met een vreedzame bevolking. Zij vonden daar eene goede, veilige ankerplaats, waar men een toevlucht zocht voor

het slechte weer en de tegenstroomen en 13 dagen verbleef. Deze eilanden, die in het verdere verhaal van Alvarado, hetwelk hierboven niet is weergegeven, „ilhas de Mo" worden genoemd, zijn, zooals Wichmann reeds aanneemt, zonder eenigen twijfel de eilanden Insoe Moar en Insoe Manai, welke thans op de nieuwste zee- en landkaarten te vinden zijn onder den verzamelnaam „Wakdé-eilanden". Deze eilanden liggen zeven mijlen ten Westen van den mond der Biër. Nu is het in den gang van het verhaal van Alvarado ook alweer moeilijk aan te nemen, dat het schip den 20sten ten anker lag voor het riviertje Biër en daarna een korten afstand is teruggezeild naar de Wakdé-eilanden, daarover 2 à 3 dagen doende.

Tegen de landing bij de Biër pleit voorts, dat de kuststreek aldaar, voor Nieuw-Guinee tenminste, sterk bevolkt is, terwijl men juist een onbewoonde streek heeft uitgezocht, zeer waarschijnlijk om geen tegenstand van de bevolking te ontmoeten „y leña sin contradiccion de nadie, por ser alli despoblado". Men ziet in de oude reisverhalen telkens het voor de hand liggend verschijnsel, dat de ontdekkers zich in onbekende streken, waarvan de bevolking gevaarlijk blijkt te zijn, niet aan den vasten wal wagen, waar veel volk te hoop kan loopen, doch een klein bewoond eiland uitzoeken, waar de verdediging tegen een overval gemakkelijker is.

Nog eene aanwijzing, dat niet aan het onbeteekenende riviertje Biër den naam „San Augustin" is toegekend, kan gelegen zijn in de opvallende wijze, waarop die rivier op de 16e en 17e eeuwsche kaarten is weergegeven. Zoo komt op Mercator's wereldkaart van 1569 de San Augustin als eenige rivier op Nova Guinea voor, duidelijk ingeteekend met breeden mond. Ook Herrera laat op zijn kaart van 1601 de San Augustin-rivier scherp uitkomen tusschen twee andere, de Rio de las Virgines en de Rio de San Pedro y Pablo, terwijl Nic. Visscher haar als de grootste rivier op Nieuw Guinee's Noordkust inschetst, tot diep in het binnenland, tusschen talrijke korte riviermonden. Men mag met reden veronderstellen, dat ook de belangrijkheid der rivier als groote stroom op die kaarteering van invloed is geweest.

Bij het vaststellen van den meest waarschijnlijken koers der San Juan meen ik als zeker te mogen aannemen, dat de breedtebepalingen van 2° Z. op 17 en 20 Juni slechts de algemeene strekking van de kust weergeven. Zulks blijkt ook duidelijk uit de kaarten dier dagen.

Den 16den Juni vertrok men van de Padaido-eilanden. Ten Zuiden dier eilanden kreeg men in Straat Japèn den straffen Noordoostenwind uit den Oceaan tegen en belandde den volgenden morgen onder de Nieuw-Guineekust. Het lijdt geen twijfel, of het vrij hooge eiland Japèn (860 M. in het Oosten) en het eilandje Koeroedoe zijn in zicht geweest, misschien zelfs dicht genaderd, en voor de kust van het hoofdeiland aangezien. De plaats, waar men de middaghoogte van 2° op den 17den heeft genomen, zeer nabij het groote eiland „muy cerca de la isla grande" [1]), zou ik willen aannemen een weinig ten Noorden van Koeroedoe. Ik stel mij voor, dat men den 18den en 19den met behulp van de landwinden langs de kust der Westelijke Mamberamo-delta is gezeild en den 20sten Juni den Mamberamo-mond en Hoek d'Urville heeft kunnen ronden, waarna op dien dag de landing heeft plaats gehad op de kust der Oostelijke Mamberamo-delta. Het is mogelijk, dat men geland is in de Matabori, die een veilige ligplaats biedt.

Dat men op deze vaart, waarbij men dicht onder de kust bleef, de geweldige Mamberamo-rivier, wier uitstrooming mijlen ver in zee merkbaar is door de geelbruine tot vuilgroene verkleuring van het zeewater en de groote hoeveelheid boomstammen, planten en vruchten, welke worden afgevoerd, niet zou hebben ontdekt, acht ik practisch uitgesloten.

Eene moeilijkheid in den door mij aangegeven koers is het thuis brengen van het kleine eiland „La Ballena", hetwelk op den 18den werd gezien, volgens Alvarado's tekst gelegen „junto á la grande = dicht naast het groote".

De cosmograaf en kroniekschrijver Juan Lopez de Velasco

[1]) HAGA vestigt er de aandacht op, dat ORTIZ herhaaldelijk spreekt van „het groote eiland" en niet van een groot vastland. *Ned. Nieuw-Guinea en de Papoesche eilanden.* Historische bijdrage ± 1500—1883. Ie deel, Uitgave Bat. Gen. 1884, blz. 11.

noemt 25 jaren na Alvarado in zijne geografische beschrijving „de las Indias" bovengenoemd eilandje: „una isleta triangulare junta á la costa, muy pequeña" [1]).

Wij moeten dus op zoek naar een zeer klein, driehoekig eilandje, vlak tegen den kust. Aan weerszijden van Hoek Sarmi, hetwelk zich volgens den Zeemansgids van zee uit gezien zelf als een eilandje voordoet, liggen de eilandjes Ansanmanoear [2]) en Vandóemoear welke beide, desnoods Sarmi ook, volkomen aan de vraag voldoen, wat betreft vorm, grootte en ligging [3]). Wichmann heeft, zooals wij reeds zagen, eerstgenoemd eilandje, het westelijkste, gekozen, hetwelk hij noemt „Ansumanre". Men mag zich echter terecht afvragen, waarom de Spaansche zeevaarders, zoo deze identificatie de juiste is, spreken van één eilandje, terwijl er te dier plaatse twee, schijnbaar drie, dicht bij elkaar langs de kust liggen.

Dr. Hamy, die zijne studie over Ortiz' tocht grondt op het meer samenvattende verhaal bij Herrera [4]) — Alvarado's verhaal was hem blijkbaar onbekend — en op de afzonderlijke beschrijving van Nieuw-Guinee's Noordkust bij denzelfden schrijver [5]), meent, naar hiervoor reeds is gebleken, de oplossing te moeten zoeken in het „Koning Willems eiland". Hij gaat daarbij af op het feit, dat Herrera in zijne beschrijving het „isleta de la Vallena" nabij den mond der San Augustin plaatst.

Het gedeelte van Herrera's aardrijkskundige beschrijving, dat voor onze studie van belang is, luidt als volgt: [6])

---

[1]) WICHMANN, Nova Guinea, Vol. I. p. 24. noot 2.

[2]) Als Ensóehmenréwar en Ensóehmoewar gespeld bij K. GJELLERUP. Zie: *De legende van de vernietiging door tooverij van de oorspronkelijke bevolking van het schiereiland Sarmi op de Noordkust van Nieuw-Guinee en de herbevolking van dit schiereiland.* T v. I. T. L. en V. deel LVII, 1916. blz. 31—54.

[3]) Zie de zeekaart blad 200: Vaarwaters en ankerplaatsen op de Noordkust van Nieuw-Guinee en nabijliggende eilanden. 's Gravenhage, 1920.

[4]) *Historia de los hechos de los Castellanos.* Madrid, 1601. Dec. VII, lib. V, cap. 9.

[5]) Decad. I Lib. . . c. XXVII, p. 77.

[6]) ANTONIO DE HERRERA. *Historia de las Indias Occidentales.* Descripcion p. 59. Herdruk Madrid, 1730.

Islas, i Puertos de la Costa de Guinea.

Desde la Mar parece la Tierra de esta Costa de Guinea buena, i los Naturales que se han visto, son Negros Ateçados, i hai en la Costa muchas Islas con buenos Surgideros, i Puertos, de que no hai particular noticia, por haverse costeado pocas veces: Los que se hallan en algunas Cartas, son el Aguada, mas al Oriente, 35 Leguas de la primera Tierra, que està en vn Grado de Latitud Austral, i 18 mas adelante, el Puerto de Santiago: i la Isla de los Crespos de 16 Leguas largas, junto à la Costa, enfrente del Puerto de San Andrès, 40 Leguas del de Santiago:

i mas à Levante el Rio de las Virgines: i la Vallena, vna Isleta, antes del Rio de San Agustin, que estarà como 50 Leguas del Puerto de San Andrès:

i cerca de èl, e Rio de San Pedro, i San Pablo, antes del Puerto de San Geronimo:

i vna Isleta pequeña cerca de Puntasalida, 40 Leguas de S. Agustin, que llaman de Buenapaz:

i mas adelante de ella el Abrigo, i Malagente, dos Isletas:

Eilanden en havens op de kust van Guinee.

Van zee uit gezien schijnt de kust van Guinee goede grond; de inboorlingen, die men er zag, zijn zwarte negers; er zijn op de kust verscheidene eilanden met goede reeden en havens, waarvan men geen bijzondere kennis heeft, want men is er weinige keeren aan land geweest; degene, die op enkele kaarten zijn aangegeven, zijn: el Aguada op 35 (Spaansche) mijlen ten Oosten van Primera Tierra, hetwelk op één graad Zuiderbreedte ligt; en 18 (mijlen) verderop, de haven van Santiago; en het eiland los Crespos van 16 mijlen lengte, dicht bij de kust, tegenover de haven San Andrès, 40 mijlen van die van Santiago;

en meer naar het Oosten de Rio de las Virgines; en la Vallena, een eilandje, voor (aan deze zijde van) de Rio San Augustin, die ongeveer 50 mijlen zal zijn van de haven van San Andrès;

en dicht bij haar de Rio de San Pedro i San Pablo voor (aan deze zijde van) de haven San Geronimo;

en een klein eiland dichtbij Punta Salida, 40 mijlen van San Agustin, genaamd Buena Paz;

en verderop el Abrigo en Malagente, twee eilandjes:

In bovenstaande beschrijving ziet men naast de reeds uit Alvarado's verhaal bekende namen verschillende nieuwe op de kust van Nieuw-Guinee verschijnen. Hamy gaat na, hoe die namen bij de oude cartografen en geschiedschrijvers, van G. Mercator (1569) af tot en met d'Ablancourt (1700), op de kaart zijn gebracht. Vervolgens tracht hij, daarbij hoofdzakelijk afgaande op de bij Herrera genoemde afstan-

den tusschen de verschillende plaatsen, de genoemde havens en riviermonden op de moderne kaart van Nieuw-Guinee (die in Hamy's tijd, 1877, aan nauwkeurigheid nog veel te wenschen overliet) thuis te brengen.

Bij zijne besprekingen stelt Hamy op den voorgrond, dat de Noordkust van den Vogelkop door de oude Spaansche zeevaarders in eene onregelmatige aaneengesloten, convexe lijn over de eilanden Noemfor en Japèn is gedacht zich voort te zetten in Nieuw-Guinee's Noordkust: „prenant de „loin pour la continuation de la terre ferme les côtes de „Mafoor et de la longue île de Jobie". Dit feit ligt voor de hand; de groote diep indringende Geelvinkbaai kreeg eerst na Jacob Weyland's tocht in 1705 zijne volledige bekendheid.

De voor ons doel belangrijkste gevolgtrekkingen van Hamy zijn allereerst de gelijkstelling van Primera Tierra met Kaap de Goede Hoop en van Puerto de Santiago met de Doreh-baai, dus het huidige Manoekwari, zulks op grond der ligging op ± 1° Z. B. en de omstandigheid, dat Saavedra's schip den naam Santiago droeg. Voorts denkt Hamy zich de haven van San Andrès ergens op Japèn's Noordkust. Ten slotte is zijne voor ons doel meest belangrijke conclusie de identificatie van de Rio de San Augustin met de Mamberamo en de Rio de las Virgines als een der westelijke en de Rio de San Pedro y San Pablo als een der Oostelijke secundaire mondingsarmen der Mamberamo, met het Isleta de la Ballena als delta-eilandje.

Wichmann verwerpt alle overwegingen en besluiten van Hamy, naar mijn gevoelen ten onrechte. De door Herrera vermelde gegevens zijn niet waardeloos en de opgegeven afstanden kunnen naar schatting en verhoudingsgewijze wel degelijk van nut zijn. In dit verband acht ik van veel belang, dat Herrera het eilandje Bueno Paz = Mo de la Bueno Paz bij Punta Salida op 40 mijlen ten Oosten van de San Augustin plaatst. Zooals Wichmann reeds vaststelt, is dat eiland ongetwijfeld Niroe Moar, het grootste der twee Wakdé-eilanden, waar men zeer vreedzaam werd ontvangen en 13 dagen bleef liggen. Uit dien afstand volgt toch zeker, dat

nimmer de Biër, maar wel de Mamberamo met de San Augustin kan overeenstemmen.

Ten aanzien van de identificatie van La Ballena met Koning Willems Eiland vestig ik nog op het volgende de aandacht.

Het Koning Willems Eiland sluit op sommige kaarten der vorige eeuw als delta-eiland de monding der Mamberamo af. Vóór dit eiland bevindt zich nog een zeer klein eilandje, eveneens bij de delta behoorend. Volgens Robidé van der Aa dagteekent de naam Koning Willems Eiland waarschijnlijk van Dampier's ontdekkingsreis [1]).

Uit de hedendaagsche zeekaarten en de verkenningen en opmetingen verricht tijdens de groote Mamberamo-expeditie van 1913 – 1914 door de Luitenants ter zee Stroeve en Doorman in de zoogenaamde Westelijke en Oostelijke delta's der Mamberamo blijkt, dat het water dier rivier thans in hoofdzaak door één mond van 500 M. breedte beOosten Kaap d'Urville afvloeit. Door den zijarm, de Weir, vroeger waarschijnlijk de hoofdtak, trekt thans slechts weinig water van de hoofdrivier.

De Zeemansgids zegt op blz. 327: „Tusschen Weir en „Mamberamo-rivier vindt men een groot aantal kreken, „die alle met elkaar in verbinding staan en waarvan de „monden door banken, waarin hier en daar geulen zijn, „zijn versperd. Bij graven in het zich langs de kust strek„kende zandstrand wordt op ongeveer 1 M. diepte zoet „helder drinkwater verkregen"

Alhoewel de kustlijn tusschen de Weir en de Matabori thans niet door groote of kleine delta-eilanden wordt onderbroken, bewijzen de schetskaarten duidelijk, dat het mondingsgebied der Mamberamo eertijds onder eilandenvorming bij de kust door talrijke zijarmen doorsneden was. Ook thans zijn binnen het tijdsbestek van enkele tientallen jaren in den benedenloop der Mamberamo zeer groote verleggingen van de hoofdbedding waargenomen en in kaart gebracht.

[1]) *Reizen naar Nederlandsch Nieuw-Guinea*, 's Gravenhage, 1879, blz. 105. Zie ook de kaart achter in dit werk opgenomen.

Met het bovenstaande wil ik aantoonen, dat tusschen de kustlijnen der Mamberamo-delta van heden en van vier eeuwen geleden ongetwijfeld aanzienlijke verschillen zullen zijn geweest Een zeer klein driehoekig eiland, vlak bij de kust, dat de naam „de Walvisch" verdiende, behoeft naar mijn gevoelen dus niet ten Oosten van de Mamberamo te worden gezocht, zooals Wichmann doet, doch kan meer in overeenstemming met den koers der San Juan worden aangenomen, als te zijn geweest een delta-eilandje der Mamberamo.

Uit Alvarado's beschrijving van de landing der Spanjaarden den 20sten Juni 1545 op de Noordkust van Nieuw-Guinee, zijn nog belangrijke gegevens te halen. Ten aanzien van de naamgevingen zegt Dr. Hamy [1]): „Mais la ressource „la plus habituelle pour ces désignations topographiques „toujours renouvelées se tirait de l'almanach". Voor de rivier Sant Agustin of San Augustin komt de 20ste Juni als naamdag niet overeen met den hedendaagschen almanak, waarin de 28ste Augustus aan dien heilige is gewijd, die echter in Spanje alom vereerd wordt, vandaar waarschijnlijk de naamgeving.

De kust is aan weerszijden der Mamberamomonding inderdaad zoo goed als onbewoond. Men vindt er slechts enkele tijdelijke nederzettingen van zwervende Papoea's, die op de vischvangst en het sagokloppen uit zijn.

Omtrent de landing vindt men bij Herrera vermeldt [2]).

i Miercoles à diez i siete se tomò el Sol en dos grados de la vanda del Sur, mui cerca de la Isla grande, i à los veinte surgieron en ella, i tomaron agua, i leña, i la pusieron por nombre la Nueva Guinea; la Gente es tan ateçada, como de la Guinea, i bien dispuesta.	Woensdag den 17den (Juni) stond de zon op twee graden aan den kant van het Zuiden, zeer nabij het groote eiland en den 20sten ankerden zij bij dat eiland en namen water en hout, en zij gaven het den naam van Nieuw-Guinee; het volk is zoo zwart als dat van Guinee en goed gezind.

[1]) *Commentaires* p. 473.

[2]) *Historia general de los hechos de los Castellanes*, Dec. VII, Libre V. Cap. IX, p. 97. (Herdruk Madrid 1730).

Herrera vermeldt hier niet den naam van Rio de San Augustin, dien men echter wel aantreft op de overzichtskaart, gevoegd bij zijne „Descripcion de las Indias del Poniente". Deze beknoptheid vindt zijn reden in den aard van Herrera's werk, hetwelk eene „historia general" is der Spaansche ontdekkingen. Uit bovenstaande beschrijving blijkt echter duidelijk de ontleening aan Alvarado's Relacion. Dat Herrera bovendien over meer uitgebreide en gedetailleerde gegevens beschikte, valt te bewijzen uit de verschillende namen en gegevens in zijne aardrijkskundige beschrijving.

Inzake de Retes' benaming van het groote eiland met *Nueva Guinea*, op grond van de gelijkenis der Papoea's met de negerbevolking der Goudkust, is het hier de ongezochte gelegenheid, nogeens te wijzen op de zeer belangwekkende artikelen hieromtrent van L'Honoré Naber en Dr. F. C. Wieder, in het jaar 1915 verschenen in het T. K. N. A. G. [1])

L'Honoré Naber toont aan, dat, toen wij Nederlanders de Latijnsche benaming Nova Guinea op de kaarten van Ortelius en Mercator gingen omzetten in Nieuw-Guinea, men slechts het bijvoeglijk naamwoord heeft vertaald en den eigennaam, welke ongetwijfeld ontleend is aan Afrika's Westkust, onvertaald liet. [2]) Dr. Wieder stelt vast, dat voor zoover bekend de naam Nueva Guinea het eerst gedrukt voorkomt in 1561 op de kaart van Ruscelli, terwijl de vorm Nova Guinea in 1563 in Galvano's werk „Tratado" en in 1564 op de kaart van Ortelius voorkomt, zulks naar aan-

---

[1]) L'Honoré Naber, Nueva Guinea, *Nova* Guinea, Nieuw-Guinea, Nieuw-Guinee. T. K. N. A. G. 2de Serie, Dl. XXXII. 1915, blz. 527–533.
Dr. F. C. Wieder. *Wanneer en hoe werd de naam van Nieuw-Guinea het eerst gedrukt?* Als boven, blz 533–534.

[2]) Aan het slot van zijne interessante historische beschouwingen over dit onderwerp stelt de schrijver voor, de spelling Nieuw-Guinea op te offeren en voortaan te schrijven Nieuw-Guinee, in overeenstemming met naam, afleiding, uitspraak en ten deele ook oude spelling. Naber wijst er nog op, dat de verbuiging „Nieuw-Guineesch minder leelijk is dan Nieuw-Guineasch". Hierbij aansluitende, vestig ik er de aandacht op, dat men in de weekbladen der vereenigingen voor kolonisatie van Indo-Europeanen op Nieuw-Guinee zijn tong af en toe breekt op de afleiding „Nieuw-Guineaër". „Nieuw-Guineeër" verdient zeker de voorkeur.

leiding van Wichmann's mededeeling, dat de naam Nova Guinea voor het eerst in druk verscheen op Mercator's wereldkaart van 1569. Ook L'Honoré Naber vestigt daarop gelijktijdig de aandacht.

De vergelijking met Guineërs werd overigens niet voor de eerste keer hier gemaakt.

Rouffaer toch, in navolging van Tiele [1]), vestigde onze aandacht op een „Relaas van den zeevaarder en lateren Augustijner monnik Andrès de Urdaneta over den vloottocht van Loaysa (1525 — 1535)" in 1537 aan Karel V, afgedrukt bij Navarrete [2]), waarin, zooals Rouffaer het uitdrukt, reeds op de naamgeving Nieuw-Guinee wordt „gepraeludeerd" en wel in de volgende zinsnede: „Al leste desta dicha isla de Batachina, hay otras muchas islas que se llaman *los Papuas*, y la gente dellas son todas negros, de cabello revuelto *como guineos*, é todos son flecheros [2]) = Ten Oosten van dit gezegde eiland Batachina (Djailolo), zijn tal van andere eilanden, die genoemd worden *de Papoea's*, en het volk daarvan zijn allen negers, met *gekruld haar als Guineërs*, en allen zijn boogschutters".

Zie hier, zegt Dr. Rouffaer, „la Nueva Guinea", Nieuw-Guinea reeds *in embryo* [3]).

Alvarado's verhaal verder op den voet volgende, komt men aan de beschrijving, door Ortiz gegeven van de kust, welke voor iemand, die den Nieuw-Guineewal aan weerszijden der Mamberamo kent, ondanks hare beknoptheid treffend van juistheid is.

„Zoo ver zij langs de kust voeren, was het land heel mooi om te zien en bij de zee waren groote vlakten op

---

[1]) *De Europeërs in den Maleischen Archipel.* Bijdr. T. L. en V. 4, III, 1879, blz. 24.

[2]) *Coleccion de los viages y descrubimientos* . . . . . Por. D. MARTIN FERNANDEZ DE NAVARRETE. Tomo V. p. 436.

[3]) Zie: *De Javaansche naam „Serun" van Z. W. Nieuw Guinea vóór 1545; en een rapport van Rumphius over die kust van 1684.* T.K.N.A.G. 2e Serie, Dl. XXV. 1908. blz. 308 en 309.

Verg. G. P. ROUFFAER, *Oudjavaansche eilandnamen in de Groote Oost,* in hetzelfde tijdschrift Dl. XXXII, 1915, blz. 642.

vele plekken". Deze vlakten zijn ongetwijfeld de westelijke Mamberamo-delta van Weir tot Mamberamo en de Oostelijke tot de Matabori, daarop gevolgd door de vlakten van de benedenloopen der Apauwar, Verkam en Tor.

„en in het binnenland kwam eene hooge bergreeks „cordilleras de sierras" te voorschijn". Hiermede wordt zeker bedoeld, in het Westen het Van Reesgebergte en mogelijk ook het hooge bergland langs de Oostkust der Geelvinkbaai, hetwelk van zee uit be-Noorden Koeroedoe duidelijk zichtbaar is; in het Oosten het Gauttiergebergte. De Zeemansgids zegt: „Zoowel uit het dal van Apauwar als dat van „Oe-„doeahit (Tor-rivier) rijst het Gauttiergebergte steil op en ver-„heft zich bijna zonder voorgebergte tot 1000 M. en meer [1])".

„Het geboomte bij de zee was dicht struikgewas (arcabuco) „en in het wild groeiende dennen (pinos salvajes)". Hier spitst iedere Mamberamo-explorateur de ooren! Kenschetsender aanduiding voor de kuststreek Weir-Mamberamo-Apauwar-Verkam bestaat er niet. Een lange reeks tjemara's (Casuarina equisetifolia Forst.) duidt reeds van verre den ingang der Mamberamo-monding aan. Uit den Zeemansgids haal ik het volgende aan: „Langs de kust strekt hier (Weir) een 100 M. breed zandstrand, begroeid met casuarinen, waarachter uitgestrekte moerassen" (blz. 327). „Van Hoek d'Urville tot Matabori strekt zich langs de kust een 50 tot 100 M. breed zandstrand uit, waarachter een 80 M. breede, met tjemara's begroeide strook" (blz. 347). „(Van de Matabori) Tot aan de Verkam-rivier is de kust hoofdzakelijk begroeid met casuarinen en dicht struikgewas, daar beO. worden veel klapperboomen aangetroffen" (blz. 348).

„En de dorpen waren vol kokospalmen". Deze beschrijving heeft dus betrekking op de kust ten Oosten van de Verkam-rivier, waar men van Sarmi af op regelmatige afstanden groote en kleine Papoea-nederzettingen aan de kust aantreft.

De beide eilandjes, die men vervolgens den 23sten Juni 's avonds bereikte, en waar men aan land ging, zijn zooals

[1]) Deel VI, 3e druk, 1922, blz. 348.

reeds gezegd, de Wakdé-eilanden. Deze eilanden zijn ook nu nog goed bevolkt. Opmerking verdient het, dat in Alvarado's verhaal eerst thans de opmerking komt, dat de bevolking van deze eilanden uit negers bestaat en „zwarter is dan die van de gepasseerde (eilanden) en zoo zwart als die van Guinee". Hieruit zou men kunnen besluiten, dat men tusschen de Padaido- en de Wakdé-eilanden op den vasten wal geen bevolking heeft ontmoet, hetgeen overeenstemt met het ook thans zoo goed als onbewoonde kustgedeelte Weir-Mamberamo-Verkam.

De bewoners leefden volgens Ortiz' mededeelingen nog in het steentijdperk; zij haalden hun sago van den overwal, hetgeen zij ook nu nog doen. De naam „Zapafo", die de Spanjaarden opvingen voor het groote eiland, meen ik op de Nieuw-Guinee-kust thuis te kunnen brengen in den naam „Dáboeáfoh", daartoe gebracht door lezing van Gjellerup's artikel over de bevolking van Sarmi [1]).

Dáboeáfoh was het grootste der drie dorpen op het in ouden tijd goed bevolkte schiereilandje Sarmi iets ten Westen van de Wakdé-eilanden aan de kust gelegen. In die richting wijzende, ligt de veronderstelling voor de hand, dat de Spanjaarden den naam dezer kampong hebben opgevangen en als Zapafo vereenzelvigd hebben met het groote eiland [2]).

De Zeemansgids noemt de plaats tusschen de beide eilanden Insoe-Moar en Insoe-Manai eene uitstekende reede. Men ankert er in 9 tot 18 M. water en bij de zwaarste deining buiten ligt men hier in kalm water. Ortiz heeft dus op de Noordkust wel de beste ankerplaats uitgezocht om te schuilen voor het slechte weer, ook met het oog op de vreedzame bevolking en de voedselvoorziening.

*

In het vastleggen van den koers der San Juan na het verlaten van de Wakdé-eilanden is Wichmann's zienswijze ongetwijfeld juist, dat de drie eilandjes op 8 Juli door de

[1]) l. c. blz. 31.

[2]) Ik ben niet zeker met deze gissing de eerste te zijn. Er staat mij nog eene uitspraak over het woord „Zapafo" voor den geest in een artikel, hetwelk ik op het oogenblik niet kan terugvinden.

Spanjaarden gezien en door de bevolking genoemd Cerin, niet anders kunnen zijn, dan de eilanden Masi-Masi, Jamna en Modema, terwijl de drie eilanden, waar men op 11 Juli naar toe ging en een matroos door de Papoea's werd neergepijld, de drie Podena-eilanden moeten zijn geweest: Podena, Jarsoen en Anoes. Naar mijne meening behooren deze tot de Ilhas da Mala gente, de eilanden met de slechte bevolking, op de oude kaarten.

Ten aanzien van de groote rooksignalen, die men bij het voorbijvaren op den vasten wal maakte, merk ik op, dat dit gebruik nog bij verschillende Papoea-stammen bestaat. Ook in het hooggebergte in de valleien ten Noorden van de Carstenstoppen heb ik meegemaakt, dat de bevolking elkaar met rookvuren op groote afstanden seinen gaf.

Eene detail-studie van het verdere gedeelte van Ortiz' tocht langs het meer Oostelijke gedeelte der Noordkust heb ik mij in dit artikel niet ten doel gesteld. Ik acht het echter gewenscht voor een juist begrip der bij dit artikel afgedrukte kaartjes van Mercator en Visscher mede te deelen, dat Ortiz den tocht langs den vasten wal vervolgde tot Kaap de la Torre, dus ongeveer de monding der Sepik of Kaiserin Augusta-rivier, daarna den oceaan in stak, daar enkele eilandengroepen ontdekte en door sterken tegenwind en stroomingen daartoe genoodzaakt, eindelijk na herhaalden aandrang aan den wensch zijner bemanning gehoor gaf om van de volvoering van zijn opdracht af te zien en weer langs de Ilhas de Mo, dus de Wakdé-eilanden, naar Tidore terug te keeren. Men kwam daar den 3den October weer op de reede.

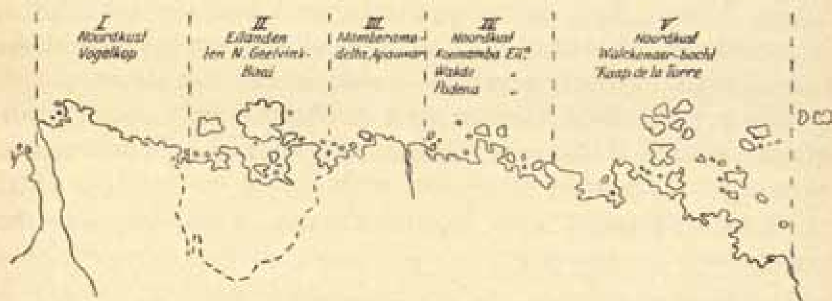
Het verdient bijzondere aandacht, dat in Alvarado's verhaal over den op den terugweg gevolgden koers vanaf laatstgenoemde eilanden tot aan Tidore niets vermeld staat. Intusschen heeft men er ruim een maand over gedaan, dus aanzienlijk langer dan op den heenweg. En dat terwijl men nu toch zeer waarschijnlijk den wind mee had. Waar is men al dien tijd verbleven? Wichmann legt den koers boven de Schouten-eilanden langs. In verband met de benamingen op de oude kaarten acht ik het zeer goed

mogelijk, dat men door Straat Japén en langs de Noordkust van den Vogelkop naar de Molukken is teruggezeild.

*

De gegevens der reisverhalen dienen ten slotte getoetst te worden aan de kaarten. Alhoewel op Girolamo Ruscelli's wereldkaart van 1561 de naam „Nueva Guinea" voor zoover bekend voor het eerst voorkomt [1]), bestaat het geheele kaartbeeld van het nieuw ontdekte land slechts uit een gearceerde kustlijn, waarvoor regelmatig een groep eilandjes is geteekend. Er is naar mijne meening eene nog primitievere voorstelling, welke op Ortiz' reis betrekking heeft. Op het Westelijk halfrond der wereldkaart van Michael Tramezzini [2]) van het jaar 1554 vindt men ter plaatse van Nieuw-Guinee naast de eilanden-groepen „Insul das papuas, Insul de Don Jorge en Insul de gomes des quera", welke aan de tochten der Portugeezen Don Jorge de Menezes (1526—27) en Gomes de Sequeira (1527) herinneren, nog eene andere eilandengroep onder den naam „Ins des hobres blancos" ingeteekend, waarmede zeer waarschijnlijk de door Ortiz ontdekte Islas de Hombres blancos (Gente Blanca) zijn bedoeld.

Het kaartbeeld, waarin de ontdekkingen van Ortiz de Retes voor het eerst nagenoeg in haren vollen omvang tot uitdrukking komen, is Gerhardus Mercator's wereldkaart van het jaar 1569, waarvan hierachter eene afbeelding is



[1]) A. E. NORDENSKIÖLD. *Facsimile Altas*, Pl. XLV.
[2]) A. E. NORDENSKIÖLD. *Periplus*, 1897. Pl. 65. blz. 146.

gegeven, voor zoover deze Nieuw-Guinee's Noordkust betreft [1]). Naar mijne meening valt de voorstelling van die kust zeer duidelijk te ontleden in een vijftal deelen, zooals hiervoor aangegeven.

Deel I kan niets anders voorstellen dan de Noordkust van den Vogelkop van Kaap de Goede Hoop tot de Dorehbaai (Manokwari). Deel II geeft de nog onbekende Geelvinkbaai weer met de nieuw ontdekte eilanden daarvoor: Y. de los Martyres (eigenlijk La Sevillana = Noemfor) en Y. de Crespos = de Schouten- en Padaido-eilanden. Meos Noem (La Gallega) en Japén zijn aan het vasteland vergroeid. Deel III sluit hierbij duidelijk aan als het mondingsgebied der Mamberamo met de Rio de S. Augustin als hoofdrivier. Daarop volgt deel IV de serie groepen van kleine eilandjes voor de Noordoostkust van Ned. Nieuw-Guinee: I. de Arti, I. de Arimoa en I de Mala Gente = de Koemamba eilanden, de eilanden Ansoemanoear en Vandoemoear bij Sarmi, de Wakdé-eilanden, de Jamna-eilanden en de Podena-eilanden. Groep V geeft ten slotte weer het kustgedeelte Walckenaerbocht — Kaap de la Torre met voorliggende en verder afgelegen eilanden, hetwelk ik onbesproken heb gelaten.

Bij Hamy, Tiele, Robidé van der Aa, Wichmann, e.a. kan men over de identificatie der benamingen I. de Mo, I. de Arti en I. de Arimoa de noodige beschouwingen vinden. Het grootste der Wakdé-eilanden heet, zooals reeds gezegd Insoe Moar; het grootste der drie Koemamba-eilanden Niroe-Moar. Al wordt deze laatste eilandengroep in Alvarado's verhaal niet genoemd, zeker is het dat de eilanden in elk geval door Ortiz en zijne tochtgenooten moeten zijn gezien, zooals Hamy, Wichmann en andere schrijvers ook aannemen. Dat zoowel bij Ortiz als bij Le Maire, die in 1616 de Wakdé-eilanden voor het eerst weder aandeed, door de

[1]) Naar eene fotographische reproductie van Taf. I. in WICHMANN's werk Nova Guinea, Vol. II, 2ième Partie, voorstellende een gedeelte van Ger. Mercator's kaart: Nova et aucta terrae descriptio, Duisburgi 1569; ontleend aan E. F. JOMARD. *Les Monuments de la Géographie*, Paris (1842 - 62) Pl. XXI.

gelijkluidende namen Moar verwarring is ontstaan, die bij de cartographen nog grooter is geworden, ligt voor de hand.

Voor hetgeen ik in dit artikel in hoofdzaak wil aantoonen, namelijk dat de Mamberamo en de Rio de San Augustin identiek zijn, is de ligging dier rivier in het door mij aangegeven deel III van Mercator's kaart van groote beteekenis. Zoo de San Augustin gelijk zou zijn aan de Biërrivier, zou zij op Mercator's kaart moeten vallen in deel IV.

Een laatste belangrijk punt, waarop Wichmann nog ingaat naar aanleiding van de uitvoerige commentaren daarop van Dr. Hamy, is de voorstelling van Nieuw-Guinee's Noordkust op de talrijke kaarten der groote geographen en geschiedschrijvers uit de 16de en het begin der 17e eeuw, volgende op Mercator. Gaarne zou ik ook daarover mijne meening willen zeggen. Het is mij echter niet mogelijk zulks te doen, zonder Wichmann daarbij volledig aan te halen: „Vergleicht man die Quellenschriften und die dazu zu zäh„lende Weltkarte von Mercator (1569) mit den späteren Dar„stellungen der Nordküste von Neu-Guinea, so überraschen „nicht nur die Veränderungen, welche die Küstenumrisse „erfahren, sondern auch das Auftreten neuer Namen. Da „aber kein europäisches Fahrzeug vor der Le Maire'schen „Expedition an diesen Gestaden wieder auftauchte, so ist „nur zweierlei denkbar. Entweder bestehen oder bestanden „noch andere Niederschriften über den Verlauf der Expe„dition, die die ursprünglich bekannt gewordenen zu ergän„zen vermochten, oder alle die Zutaten sind rein willkürlich. „Die beiden in Betracht kommenden Schriften führen, „untereinander fast wörtlich übereinstimmend, die folgenden „geographischen Namen auf: *Primera tierra, El Aguada,* „*Santiago, Buen Puerto,* Islas de los Crespos, *San Andrés,* „*Las Virgenes,* La Ballena, Rio de San Augustin, *San Pedro* „*y Pablo, Sant Gerónimo (Hierónimo),* Morro de buena Paz, „*Punta Salida ó cabo de San Lorenzo,* El Arrimo, Malagente, „*El Abrigo, Bahia de San Nicolás, Gaspar Rico,* Gente Blanca, „*Madre de Dios, Buen Bahia, Natividad de Nuestra Señora ó*

„*Bahia de los Volcanes*, Volcán, La Caymana [1]). Ähnliche, zum „Teil mit dieser Liste ziemlich genau übereinstimmende Na- „men finden wir auf den Karten von Fernão Vaz Dourado „(1570), Petrus Plancius (1594) Richard Hakluyt (1599), Antonio „de Herrera (1601), Jodocus Hondius (1607), Nic. Visscher „(1617). Ich halte nun alle kursiv gedruckten Namen für spä- „tere Einschaltungen und begründe dies nicht allein damit, „dass sie in den vorhandenen Quellen nicht erwähnt werden, „sondern auch, weil auf dem westlich von den Crespos- „Inseln liegenden Küstengebiet, das den Spaniern unbekannt „geblieben war, sich eine Reihe von Namen eingetragen „finden (Primera tierra bis Buen Puerto), die sicher auf „Erfindung beruhen. Ich kann denn auch den Bemühungen „Hamy's, der für diese Lokalitäten einen Platz auf den „modernen Karten sucht, keine weitere Beachtung schenken".

Wichmann's standpunt blijkt het best uit vergelijking van de beide hier achter afgebeelde kaartjes van Mercator en Visscher [2]). De benamingen op Mercator's kaart komen alle in Alvarado's reisbeschrijving voor, of stemmen daarmede overeen. Deze, de gewoon gedrukte, wenscht Wichmann te aanvaarden. De cursief gedrukte namen, die men op de kaart van Nic. Visscher kan nagaan, vindt men terug in de geografische beschrijvingen van Lopez de Velasco en Herrera.

Nu is Wichmann's betoog mij niet duidelijk. Berusten de na Mercator op de kaart verschijnende benamingen op fantasie? Zijn zij nu alle „rein willkürlich", of alleen degene die betrekking hebben op het kustgedeelte ten

[1]) Aan deze namenreeks kan nog worden toegevoegd: *Costa baya* en *C. Blanco*. Op de kaart van Cornelis Doedtsz, 1598, waarvan ik eene fotografische reproductie ter inzage ontving van den heer C. R. BOXER, vindt men deze namen op de Noordoostkust tusschen Buena baya en P. de gasparico.

Zie voor deze kaart het artikel van J. W. VAN NOUHUYS: *Zeekaarten van het schip De Liefde Ex-Erasmus uit Ao 1598* in T. K. N. A. G., 2e Serie Deel XLVIII, 1931, blz. 843.

[2]) Eveneens eene fotographische reproductie van een gedeelte van het kaartje in WICHMANN's werk op blz. 29: Kaart van Nic. Visscher. Insvlae Molvccae . . . . . . ontleend aan: *Remarkable Maps of the XVth, XVIth and XVII Centuries* II. Amsterdam. 1895. No. 3.

Westen der Crespos-eilanden? Ik heb allen eerbied voor Wichmann's groote deskundigheid en ontzaglijke litteratuur kennis, maar het gaat boven mijn begrip van topograaf, dat al die naderhand op de kaart gebrachte benamingen niet op eenigerlei basis zouden berusten. De benamingen passen in verschillende opzichten te goed in het kaartbeeld der Noordkust en de reisbeschrijvingen van Ortiz' tocht[1]), dan dat zij geheel willekeurig zouden zijn. Er zijn immers bewijzen, dat er buiten Alvarado's verhaal nog andere authentieke bronnen bestaan of bestaan hebben; Wichmann zelf neemt ze aan. De vraag rijst aanstonds, waaraan Mercator de gegevens voor zijn kaartbeeld van Nieuw-Guinee heeft ontleend. Rechtstreeks aan Ortiz schetsen en dagboek, welke toch zeker zullen hebben bestaan, of uit de tweede hand? De benamingen „Y de Arti" en „Y de Arimo" komen bij Alvarado niet voor, terwijl Mercator La Sevillana, La Gallega, La Ballena en I. de Magdalena weglaat. Mercator moet dus ook uit andere bronnen hebben geput. Bekend is voorts de groote schuwheid en geheimzinnigheid, die Spanjaarden en Portugeezen hebben betracht met de gegevens hunner ontdekkingen, zoodat het niet behoeft te verwonderen, dat vollediger gegevens over de tochten der Spanjaarden naar Nieuw-Guinee eerst later zijn bekend geworden.

Ook de stellige uitspraak van Wichmann, dat de Spanjaarden onbekend zouden zijn gebleven met de Noordkust van den Vogelkop, meen ik in twijfel te moeten trekken. Over Saavedra's tweede tocht in 1529 is slechts bekend, dat op 2° Z.B. eene kust in 't zicht kwam, waar men goede ankerplaatsen aantrof en waarlangs men 500 Leguas voer tot 5° Z.B. Wichmann zegt: „Es war dies jedenfalls die Nordküste von Neu Guinea" [2]). Wanneer Wichmann zich ook hier star heeft vastgehouden aan de volstrekte juistheid der breedtebepaling, dan zou ook Saavedra eerst

[1]) Bij voorbeeld El Albrigo = de schuilplaats, waar men op 10 Juli voor anker ging.

[2]) WICHMANN, Nova Guinea. Vol. I. p. 20. Vergelijk TIELE, *De Europeërs*, Bijdr. T. L. en V., 4, I, blz. 419.

ongeveer bij de monding der Biër op de Noordkust zijn beland. Dit standpunt is toch zeker te eng. Men lette hierbij eens op den afstand van 500 leguas = 2950 K.M., welke gelijk is aan de geheele lengte van Nieuw-Guinee's Noordkust. Hamy's veronderstelling op grond van Herrera's beschrijving, dat de haven Santiago overeenkomt met de Doreh-baai (Manokwari), is ook in verband met den naam van Saavedra's schip, zoo dwaas nog niet.

Ook de omzwervingen van Grijalva in 1537 tusschen de eilanden ten Noorden der Geelvinkbaai en ten slotte de terugvaart van Ortiz kunnen cartografische gegevens hebben opgeleverd voor de kust van den Vogelkop. Al leveren de spaarzame en weinige uitvoerige reisbeschrijvingen, welke over de Spaansche tochten tot ons zijn gekomen, geen rechtstreeksch bewijs voor de ontdekking van die kust door de Spanjaarden, zoo acht ik het voorkomen van die kust op alle kaarten van Mercator af, practisch het bewijs, dat de Spanjaarden met de Noordkust van den Vogelkop bekend waren.

In dit verband wijs ik nog op de bekende dubbele kaarteering van Nieuw-Guinee en de voorliggende eilanden op de meest oude kaarten. Men beschouwe daarvoor b. v. die van Mercator, Vaz Dourado en Visscher. Ten westen der demarcatielijn vindt men de Portugeesche gegevens met het hoofdeiland onder den naam Ceiram [1]) en ten Oosten daarvan de Spaansche met het hoofdeiland onder den naam Nova (Nueva) Guinea. Herrera bezondigt zich daar niet aan en laat op zijn kaart der Westelijke Indiën de Portugeesche gegevens weg.

Wichmann's uitspraak, dat het kustgedeelte Primera tierra (C. de Buen Despo) — El Aguada — Santiago — Buen Puerto „sicher auf Erfindung" berust, acht ik niet bewezen en zijn herhaaldelijk weinig vleiend oordeel over Hamy's belangwekkende studie, welke vele goede denkbeelden bevat, lijkt mij onverdiend.

---

[1]) Zie hierover o.a.: G. P. Rouffaer, *De Javaansche naam „Seran" van Z. W Nieuw-Guinea voor 1543 en een rapport van Rumphius over die kust van 1684.* T. K. N. A. G., deel XXV, 2de Serie, 1908, p. 308-347.

Over de voorstelling van Nieuw-Guinee op de oude kaarten, met als voorbeeld de kaart van Nic. Visscher, zegt Wichmann: „Die ursprüngliche Aufnahme, wie sie uns in „der Weltkarte von Mercator entgegentritt, hatte schliess- „lich eine Entstellung bis zur Unkenntlichkeit erfahren". Ook die meening kan ik, wat betreft de Nieuw-Guineekust, niet deelen. De hoofdvormen komen op beide kaarten volkomen met elkaar overeen. De vijfvoudige indeeling, hiervoor door mij toegepast op Mercator's kaart, gaat ook op voor Visscher's kaart met eene kleine wijziging in de verhoudingen. De benamingen van Mercator vindt men alle en op dezelfde plaats bij Visscher terug. De verschillen liggen in de details, in de sterk gekartelde kustlijn en de kleine wijzigingen in de eilandengroepen.

Hiermede eindig ik mijne beschouwingen over den tocht van Capitan Iñigo Ortiz de Retes, „alferez mayor y maestre de campo, un honrado hidalgo, leal de corazon y obras, hombre animoso y gran trabajador", zooals Fray Geronimo de Santistéban in 1547 over hem schrijft aan Don Antonio Mendoza, Onderkoning van Nieuw-Spanje [1]). De daden dezer kranige zeevaarders zijn onze belangstelling ten volle waard. Slechts door ontleding van hunne reisverhalen tot in de kleinste bijzonderheden en toetsing daarvan aan de hedendaagsche kennis van land en volk der door hen bezochte streken is het mogelijk ons een juist begrip te vormen van hunne reizen en ontdekkingen, en dan nog na veel wrijving van gedachten. Moge mijne zienswijze over den tocht, gevoegd bij die van Tiele, Wichmann, Hamy e.a., daartoe bijdragen.

---

[1]) *Coleccion de documentos inéditos*, tomo XIV, p. 161.

Naschrift

op het artikel van Ir. J. L. Moens, getiteld „Het Berlijnsche Ardhanārī-beeld en de bijzettingsbeelden van Kṛtanagara"

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Gaarne maak ik gebruik van de door de Redactie geboden gelegenheid een naschrift toe te voegen aan het artikel van Ir. Moens over de bijzettingsbeelden van Kṛtanagara. Uiteraard zal ik mij daarbij bepalen tot het weerleggen van zijne hoofdbezwaren tegen de identificatie van het in een voorgaande aflevering gepubliceerde beeld uit het Museum für Völkerkunde te Berlijn met het in de Nāgarakṛtāgama vermelde bijzettingsbeeld van koning Kṛtanagara te Sagala.

In de eerste plaats moet ik dan opmerken dat ik in het betoog van mijn geachten opponent geen redenen zie om af te wijken van mijne vertaling van zang 43 strofe 5/6 van de Nāgarakṛtāgama. Zooals men zich zal herinneren is mijne interpretatie van dien locus zoodanig, dat ik *twee* bijzettingsplaatsen van Kṛtanagara aanneem: Jajawa, aangeduid in zang 43:5 zonder vermelding van den naam, uitvoerig beschreven in zang 56 en kort vermeld in zang 73, en Sagala, beschreven in zang 43:6 en vermeld in zang 74. Moens daarentegen neemt aan dat er *drie* bijzettingsplaatsen waren, waarvan twee in Singhasāri, en acht de uitdrukking „ring sākgala" (door Kern verbeterd in „ring sagala") te verbeteren in „ring sakala", waarmede de dichter „in sakala-gedaante" zou hebben gemeend; dit zou dus geen plaatsaanduiding, doch een bepaling van den

vorm van het beeld moeten bevatten. Daardoor valt de bijzettingstempel te Jajawa buiten de beschrijving van Kṛtanagara's bijzettingsplaatsen in bedoelden locus. Daar deze veronderstelling ten grondslag ligt aan een groot gedeelte van Moens' betoog, is het zaak hieromtrent eerst zekerheid te verschaffen.

Hiertoe zij het mij dan vergund op te merken, dat wij, indien wij Moens bijvallen willen, Prapañca van een leelijken lapsus moeten betichten. Immers, daar de vermelding van de veronderstelde derde bijzettingsplaats van den vorst (Jajawa) geheel afzonderlijk en op een gansch andere plaats in het gedicht plaats heeft (zang 56), zou de dichter haar op de plaats, waar zij hoorde, vergeten hebben; namelijk bij de opsomming van Kṛtanagara's bijzettingsplaatsen ter gelegenheid van de vermelding van zijn dood (zang 43). Daar ik echter geen reden zie Prapañca in dit opzicht van inconsequentie te verdenken (dat de bijzettingen voor hem geen bijkomstigheid zijn blijkt toch wel uit zang 38 : 6 : 2, hoe uitvoerig is hij daarenboven niet over zijn historischen held Kṛtanagara!), acht ik het onwaarschijnlijk dat in een van de bovengenoemde strofen ook niet tjaṇḍi Djawi, zij het dan zonder vermelding van den naam, te vinden zou zijn.

In de tweede plaats moet ik bekennen nog altijd aan de vertaling van de uitdrukking „ringke sthāna nirān dhinarma" (43: 5) met „daar, waar hij werd bijgezet", de voorkeur te geven boven een vertaling met „hier werd hij bijgezet", waarbij dan gedoeld zou zijn op de plek waar de verteller zich bevond, Singhasāri. [1]) Maar ook al mocht Moens er in slagen op goede gronden aannemelijk te maken dat Kerns vertaling dient te worden verlaten,

---

[1]) Moens laat zijn vertaling steunen op die van Dr. Poerbatjaraka in O. V. 1918 : 115, welke echter zonder andere motiveering is gegeven dan dat zij die van den schrijver is (T. B. G. LXIV : 546). Thans verwijst Moens naar de nieuwjavaansche uitdrukking „ingkene", hetgeen, afgezien van de vraag in hoeverre deze verwijzing kracht van bewijs heeft inzake het zeer zeldzaam voorkomende „ringke", nog niets bewijst omtrent de onjuistheid van Kerns vertaling. Deze staat nog aan Moens om aan te toonen.

dan moet ik er opmerkzaam op maken, dat ook dàn nog de context zich verzet tegen de opvatting dat Singhasāri bedoeld zoude zijn. Immers, de geheele inhoud der zoogenaamde „historische zangen" is in de indirecte rede gehouden, hetgeen temeer opvalt na de directe rede van den voorafgaanden zang, waarin Prapañca's zegsman de mededeeling der historische gegevens aankondigt. Hoe wonderlijk zou het nu zijn, indien de dichter plotseling zijn constructie wijzigde en middenin het voordragen van den inhoud der lontars (de geheele inhoud der historische zangen is als een citaat uit de lontars op te vatten) gedurende één versregel de directe rede bezigde, om onmiddellijk daarna weder voort te gaan in de indirecte. Mij lijkt dan de eenig mogelijke oplossing dat „ringke", indien men het met Moens door „hier" wil vertalen, zou moeten slaan op het voorafgaande çiwabuddhaloka. En dat dat niet Singhasāri behoeft geweest te zijn, kan volgen uit een nadere beschouwing van den term „mokta" die niet „overleden" beteekent, doch„ verlost".

Verlost was Kṛtanagara nu allerminst bij zijn dood in den kraton, die daarna waarschijnlijk verwoest werd — verlost is hij eerst geworden toen op bevel van zijn opvolger de verlossingsceremoniën (Bali: njĕkah, en derg.) zijn gehouden en deze kunnen evengoed elders zijn gevierd [1]).

In de derde plaats heb ik ernstig bezwaar tegen Moens' interpretatie van „ring sā(k)gala". Moens verwijst voor

[1]) Zeer waarschijnlijk is deze oplossing echter ook al niet, daar de verlossingsceremoniën dan in Djawi zouden gehouden moeten zijn, als men tenminste met mij aanneemt dat in strofe 5 laatste vers deze later uitvoeriger (en daarom hier zoo onvoldoende?) beschreven tjaṇḍi schuilt. Wij zouden op gezag van Nāgarakṛtāgama zang 63 vlgg. (çrāddha rājapatnī) eer willen aannemen dat zij op bevel van Kṛtanagara's opvolger in diens kraton, Majapahit, plaats gehad hebben. De in de Pararaton genoemde bijzettingsplaats van Kṛtanagara „ring tumapĕl" zou voorts met die te Sagala identiek moeten zijn en de wijdingsnaam van Sagala's dharma geluid hebben Pūrwapatapan. Hieruit behoeft evenmin te volgen dat Sagala in Singhasāri gelegen was, daar Tumapĕl evenzeer de omgeving, ja zelfs het geheele onderkoningschap kan aanduiden. Een identificatie met den torentempel behoeft hier nog veel minder uit te volgen, aangezien het bekend is dat er te Singhasāri veel meer tjaṇḍi's stonden en ten tweede de door Krom naar voren gebrachte bezwaren tegen een plaatsing

zijne vertaling met „geopenbaarde gedaante" (zoogenaamde sakala-gedaante) naar meerdere plaatsen in de Nāgarakṛtāgama en noemt zang 48 : 3. Mij zijn voorts nog bekend zang 1 : 5, 32 : 6, 37 : 2 en 41 : 2. Op geen van deze plaatsen wordt echter de constructie „ring sakala" gebezigd, doch in alle gevallen wordt „sakala" eenvoudig adjectivisch of adverbiaal gebruikt [1]). Ware het nu, dat de constructie „ring sakala" zonder meer toelaatbaar was, dan bleef Moens' opvatting nog mogelijk, doch zulks is niet het geval. Wij mogen hier natuurlijk niet denken aan de hollandsche uitdrukking „in geopenbaarden vorm" en „ring" daarop vertalen met „in"; uit alle plaatsen, waar in de Nāgarakṛtāgama sprake is van dhinarma of pinratiṣṭa blijkt duidelijk dat eene constructie „dhinarma ring", of het daarmede overeenkomende, uitsluitend kan worden opgevat als een bijzetting op een bepaalde plaats en nimmer als een in een bepaalde gedaante [2]). Hiermede is Sagala dus als plaatsnaam gegeven en wel als een plaatsnaam, niet slaande op Kṛtanagara's bijzetting als çiwabuddha. Dit alles neemt de mogelijkheid natuurlijk niet weg, dat het in Sagala staande beeld een sakala-vorm kan zijn geweest; uit den tekst blijkt hiervan echter niet [3]).

---

van den torentempel in Kṛtanagara's tijd (Inleiding II : 84 vlgg., bij welke bezwaren ik mij zeer wel kan aansluiten, zooals ik spoedig hoop de gelegenheid te hebben te verduidelijken) een voorloopig onoverkomelijk beletsel daarvoor vormen. Vooruitloopend op een nadere publicatie moet ik hier reeds als mijn meening te kennen geven, dat de torentempel zelfs geheel buiten beschouwing blijft.

[1]) Nāgarakṛtāgama 1 : 5 : 1 — girinātha sakala
32 : 6 : 4 — ing çiwapada sakala
37 : 2 : 3 — dewa sakala
41 ; 2 : 4 — dewamūrti sakala
48 : 3 : 4 — amoghasiddhi sakala

[2]) Nāgarakṛtāgama o.a. 40 : 5 : 4 — dhinarma dwaya ri kagĕnĕngan çaiwaboddheng usāna; 41 : 1 : 4 — winangun pradīpa çiwawimba çobhita rikang sudharma ri kiḍal; 41 : 4 : 2 — dhinarma ta sire waleri çiwawimba len sugatawimba munggw i jajaghu; 41 : 4 : 4 — dhinarma de haji ri wĕngkĕr uttama çiwārca munggw i kumitir; enzoovoort.

[3]) Moens' verderop te vinden opmerking inzake de zoogenaamde twijfelachtigheid van Sagala in zang 74 moet op een vergissing berusten; de

Op grond van deze drie bezwaren wil ik dan ook reeds hier als mijne meening te kennen geven, dat er in het gedicht slechts sprake is van *twee* bijzettingsplaatsen van Kṛtanagara: één, thans bekend als tjaṇḍi Djawi en in het lofdicht besproken in 43:5 en 56, de andere, Sagala geheeten en op een ons onbekende plaats gelegen [1]). De eerste met een çiwabuddhabeeld, de tweede met een ardhanārī. Moens' reconstructie van Kṛtanagara's çiwabuddha-emanaties zou dan eenige herziening behoeven.

Thans een enkel woord naar aanleiding van schrijvers beschouwingen omtrent Kṛtanagara's pantheon. Het zij mij vergund aan de conclusies, voorzoover gebaseerd op zijne uiteenzettingen der relaties en correspondenties der diverse tantrische godheden, niet dat beslissende karakter toe te kennen dat de schrijver er wellicht aan toegekend wenscht te zien, tenminste daar, waar het geldt het determineeren van in de historische literatuur en in de archaeologie verkregen gegevens omtrent Kṛtanagara's bijzettingen. Ik behoef, om deze reservatio aannemelijk te maken, slechts te wijzen op schrijvers woorden, als hij het in het geding gebrachte pantheon een „iconographisch labyrinth" noemt, dat „nog practisch onverkend is". Hiermede doe ik natuurlijk niets af van de waarde, die zijne verkenningen en ronddolingen in dit gebied voor ons inzicht in den aard van het Buddhisme uit die dagen hadden en hebben, doch ik blijf voorloopig huiverig de door hem verkregen voorloopige resultaten in

---

door Kern gemaakte scheiding tusschen een reeks van singhasārische en een van majapahitsche bijzetplaatsen is namelijk niet vol te houden, zooals Krom heeft aangetoond. Voorts zij het mij vergund op te merken, dat naar mijn meening uit zang 43:5 niets blijkt omtrent de bedoeling van den dichter Kṛtanagara's çiwabuddha-bijzettingsplaats voor te stellen als de aardsche afspiegeling van de çiwabuddhaloka, zooals Moens aanneemt.

[1]) Is dit Sagala misschien hetzelfde als het Sagaḍā van zang 82:2, dat de bijzondere belangstelling heeft van den vorst van *Singhasāri?* Een verschrijving van ḍ voor l lijkt mij niet ondenkbaar. Dat Djawi een *bijzetting*stempel is (waaraan Bosch in O.V. 1918:156 volgg. twijfelt) blijkt uit het woord caṇḍi in zang 56:2:1.

details als voldoende vaststaand te beschouwen om er bewijzen uit te putten voor de oplossing van problemen, welke ons door de archaeologie gesteld worden [1]).

Ik richt mij dan ook liever eerst dan weer tot zijn betoog, als hij op feitelijke gronden tracht mijn hypothese omtrent het Berlijnsche beeld te weerleggen.

In de eerste plaats dient dan een misverstand uit den weg geruimd te worden. Sprekende van een „godheid" met çiwaitisch-mannelijke en wiṣṇuitisch-vrouwelijke eigenschappen heb ik geen oogenblik een cultusbeeld eener godheid op het oog gehad. Het woord godheid slaat slechts op den vergoddelijkten vorm van den bijgezette; de Heer Moens zal weten dat ik uiterst sceptisch ben op het punt zuivere cultusbeelden in de oostjavaansche periode. Het voorkomen van een „agamistisch" godenbeeld zou mij zoo wonderlijk lijken dat ik daar ongetwijfeld de bijzondere aandacht op zou vestigen [2]). Eerlijk gezegd geloof ik, althans voor de majapahitsche periode, niet aan het bestaan van zulke, in Indië overtalrijke beelden.

In de tweede plaats acht ik het speciaal vermeld worden door Prapañca van een ardhanārī in zang 43 : 6 wel degelijk en nog steeds een zaak van gewicht [3]). Waar wij onder de weinige door hunne lotusvegetatie als singhasārisch herkenbare bijzettingsbeelden er slechts één hebben, dat een ardhanārī voorstelt en waar in het op dit punt gelukkig zoo uitvoerige lofdicht van slechts één vorst uit de singhasārische koningsreeks uitdrukkelijk gezegd wordt dat hij als ardha-

[1]) Ik gevoel als voornaamste bezwaar het feit, dat het door den schrijver gebezigde systeem grootendeels berust op gegevens uit andere tijden en andere landen.

[2]) Ik hoop met het gebruik van het woord „agamistisch" in den zin van „behoorende tot de āgama (openbare godsdienst)" geen aanleiding te geven tot misverstand; Moens spreekt nl. op de eene plaats van de „zuiver āgamistische ardhanārī van Berlijn" hoewel hij elders beweert dat het „geen regulier ardhanārī-beeld" is, en tegen de ritueele eischen strijdt.

[3]) Dat hiermede niet de „eerste echtgenoote van den vorst" bedoeld kan zijn (vgl. VAN DER TUUK I : 106) blijkt uit zang 46, waar de titels der echtgenooten worden opgegeven.

nārī met zijne echtgenoote is bijgezet, daar meen ik deze coincidentie niet te mogen veronachtzamen.

Weliswaar werpt Moens mij tegen dat van de bijzetting als harihara toch ook geen bijzondere vermelding werd gemaakt, hoewel wij weten dat zij in enkele gevallen voorkwam. Deze tegenwerping moet ik echter afwijzen, aangezien de bijzetting in ardhanārī-vorm beteekent dat er *twee historische personen* ter sprake komen, terwijl die in een harihara-vorm slechts een variant is van de bijzetting van één persoon. In een historisch gedicht, en vooral in de historische zangen daarvan kan het dan ook niet verwonderen de eerste bijzetting wel, de laatste niet afzonderlijk vermeld te zien. Verzwijgen van de eerste zou de persoon van de bijgezette vorstin niet tot haar recht laten komen. Moens' verwijzing naar de bijzetting van Kṛtarājasa heeft dus naar mijn meening geen bewijskracht ten deze.

Wat voorts de vergelijking met het beeld van tjaṇḍi Djawi betreft, dat volgens Moens een çiwawimba met een akṣobhya in de kroon zou moeten zijn, zoo meen ik deze opvatting met beslistheid te moeten afwijzen. Als Moens de woorden „i ruhur mmakuṭa" vertaalt met „in den haartooi" dan kan ik hem niet volgen. Er staat niets anders dan „boven de makuṭa", waarbij ik in het midden laat of met dit woord een haartooi dan wel een kroon wordt bedoeld.

Kroms opvatting, dat het bedoelde akṣobhya-beeld zich precies boven het çiwaitische beeld in een afgesloten bovenvertrek zou hebben bevonden, gelijk wij onder andere aantreffen bij het eveneens singhasārische Kiḍal [1]), lijkt mij dan ook nog steeds de meest plausibele. Te meer, daar zelfs een vertaling met „bovenop de makuṭa" niet eens correct behoeft te wezen.

Van veel meer beteekenis echter acht ik Moens' opmerking inzake het verschil tusschen een jinawimba en een çiwawimba. Inderdaad lijkt het alsof Prapañca hier weinig systematisch te werk gaat door een beeld, dat er voor den leek als een çiwawimba uitzag, te betitelen met den naam

---

[1]) Zie Publicaties van den O. D. deel I plaat 21 en 22.

jinawimba, buddha- of dhyānibuddha-beeld. Toch lijkt mij ook deze moeilijkheid niet onoverkomelijk: Kṛtanagara toch is bij uitstek in het gedicht de persoon, die buddhistisch en çiwaitisch tegelijk is en als personificatie of, als men wil, incarnatie van Çiwa en Buddha tegelijk gold, waarbij de buddhistische de later verworvene (jina-wijding!), hoogere eigenschap is. In overeenstemming hiermede zien wij dan ook in zijn graftempel te Djawi een lager, zichtbaar çiwaitisch beeld, waarboven, geheim, een akṣobhya troont.

Waar nu van een dergelijke hoogere buddhistische wijding van zijne echtgenoote nergens sprake is en wel ook geen sprake geweest zal zijn, daar kan het ons niet verwonderen als wij het bijzettingsbeeld voor hen beiden in een çiwaitische ardhanārī terugvinden, die echter door den ingewijden buddhistischen wijze (sugatamuniwara; zang 38:3) *vergeleken* wordt (*lwir*) met den jina wairocana en zijne çakti locanā en aangeduid als jinawimba. Ware het niet, dat deze beide namen genoemd werden, dan zou het inderdaad willekeur wezen in de ardhanārī het beeld uit de Nāgarakṛtāgama terug te willen zien; thans worden zij echter genoemd en blijken zij te zijn de goden die buddhistische correspondenties zijn der çiwaitisch-mannelijke en wiṣṇuitisch-vrouwelijke helften van het Berlijnsche beeld. Voegen wij daarbij dat Prapañca, zelf ijverig Buddhist zijnde (men bedenke zijn voorspraak in zang 37:6 voor een buddhistisch heiligdom, dat in verval geraakt was), blijkbaar gaarne den nadruk op het Buddhisme zag vallen (houdt hiermede soms ook zijne uitwijding over Kṛtanagara verband?), dan wordt deze naamgeving wel iets anders dan een museumdeterminatie [1]).

Er bestaat echter nog een andere mogelijkheid, die wij thans onder de oogen willen zien. Zooals men zich herinneren zal, heb ik in mijne vertaling van strofe 43:6 het woordje „tĕkwan" vertaald met „dat bovendien enz.", waardoor ik het jina-beeld van Sagala vereenzelvigde met

[1]) Kan misschien de in zang 43:5 te vinden gelijkstelling van jinendrālaya en çiwabuddhaloka de betiteling van het beeld met jinawimba aannemelijker maken?

de ardhanārī. Hoewel, naar ik meen, tegen deze vertaling geen grammatische bezwaren bestaan, kan men natuurlijk met Kern blijven vertalen: „Daarenboven als enz.", daarmede een onderscheid makende tusschen het jina-beeld en de ardhanārī. Hiermede vervalt Moens' bezwaar tegen een determinatie met „jinawimba" geheel en blijft slechts de moeilijkheid van het laatste vers bestaan, waarin gesproken wordt van wairocana-locanā. Vertaalt men dit vers, dat luidt: „hyang wairocana locanā lwir iran ekārcā prakāçeng prajā" letterlijk, dan krijgt men: „de Heilige Wairocana-Locanā (is) hun gedrag, dat zij één beeld vormen, vermaard onder de menschen" of in 't Nederlandsch: „zij zijn als de H. Wairocana-Locanā één beeld vormend enz.". De *buddhistische* dichter laat dus zijn *buddhistischen* zegsman het ardhanārī-beeld (en tevens Kṛtanagara en Bajradewī's samengaan tijdens hun leven) vergelijken met de twee-eenheid wairocana-locanā.

Het eenige verschil met mijn eerste vertaling is dus hierin gelegen, dat weliswaar nog steeds van één bijzettingsplaats sprake is (Sagala), doch van twee beelden daarin, waarvan één buddhistisch en één çaiwa. Onwillekeurig denken wij dan aan hetgeen Prapañca ons van tjaṇḍi Djawi vertelt, waar eveneens twee beelden van Kṛtanagara zouden hebben gestaan en wel één buddhistisch (akṣobhya), in het geheim opgesteld, en één çiwaitisch, openlijk zichtbaar voor den bezoeker. Het buddhistische beeld van Sagala zou dan kunnen zijn geweest een wairocana, doch zeker is dat allerminst, daar alleen Prapañca's vergelijking van het vorstenpaar met de twee-eenheid wairocana-locanā voor dit vermoeden zou kunnen pleiten.

Naar het mij voorkomt is aan deze laatste voorstelling van Sagala's interieur zelfs de voorkeur te verleenen boven de in mijn oorspronkelijk opstel gegevene.

Ten slotte nog, alvorens over te gaan tot mijn voornaamste bezwaar tegen Moens' determinatie van ons beeld, eenige opmerkingen naar aanleiding van zijne suggestie, dat het eer een bijzettingsfiguur van Rājasa (Ken Arok) zou kunnen zijn.

Zij bestaan voornamelijk uit eenige rectificaties.

Moens zegt namelijk dat Rājasa de stichter der singhasārische dynastie zou zijn, de tjakal-bakal van Singhasāri. Dit is, in absoluten zin, naar men weet niet juist. Alle vorsten van Singhasāri stammen af van Tunggul Amĕtung en Ken Dĕḍĕs, met uitzondering van den niet in de Nāgarakṛtāgama genoemden Tohjaya, van wien het dan ook zeer twijfelachtig mag heeten of hij ooit als werkelijk gewijd vorst op den troon zal hebben gezeten. Deze Tunggul Amĕtung nu was daarenboven niet de eerste de beste, doch zooveel als onderkoning van Kaḍiri over Tumapĕl, dat wil zeggen, een schakel in de dynastie, welke eerst door Rājasa tot het bewind over een grooter deel van Java kwam, dan het vaderlijke erfdeel Tumapĕl was. In Midden-Java zou hij een „raka" geweest zijn. Als er dus sprake moet zijn van een stichter, dan zou eer hij in aanmerking komen dan de man, die als avonturier door sluipmoord de dynastie binnendrong, doch er verder geen aandeel meer in gehad heeft. In bijzettingsaangelegenheden gold echter wèl de afkomst, niet de vraag of men het Rijk grooter of kleiner had gemaakt; bijzetting blijkt juist een typische familieaangelegenheid geweest te zijn.

Bedenken wij voorts, dat er, gezien de moord op Tunggul Amĕtung en de daardoor gespannen verhouding tusschen Rājasa en diens opvolger (die een zoon van Ken Dĕḍĕs en Tunggul Amĕtung was), voor dezen laatste allerminst aanleiding zal hebben bestaan zijn voorganger bij te zetten in ardhanārī-combinatie met zijn moeder, Ken Dĕḍĕs, dan wordt Moens' hypothese weinig aanlokkelijk. Dat Rājasanagara (Ayam Wuruk) in de Nāgarakṛtāgama blijkt groote vereering te koesteren voor dezen Rājasa en van verwantschapsbetrekkingen sprake is, doet hier niets af; immers hij was inderdaad een afstammeling van Rājasa, doch via een linie, die in Singhasāri nooit aan het bewind was gekomen. De door Prapañca genoemde schoone bouwwerken van Kagĕnĕngan kunnen dus zeer goed eerst in de periode van Majapahit zijn ontstaan, evenals Rājasa's beelden, ja zijn bijzetting überhaupt (zie echter de laatste

noot). Voorts zegt schrijver dat mijne bewering, als zou bij geen der vorsten van Singhasāri de echtgenoote een bijzondere rol gespeeld hebben, met uitzondering dan van Kṛtanagara, niet goed aanvaardbaar is, waarbij hij dan op de rol van Ken Děḍěs wijst. Hier heerscht blijkbaar een misverstand tengevolge van onduidelijk uitdrukken mijnerzijds. Leest men namelijk de bedoelde passage nog eens na, dan zal men uit het tekstverband zien dat ik de bedoeling had op te merken dat „in de opsomming der bijzettingen" de echtgenooten der singhasārische vorsten vóór Kṛtanagara geen bijzondere rol speelden. Van groot belang is deze zinsnede echter thans niet meer, nu de waarschijnlijkheid op grond van het boven opgemerkte eer tegen dan vóór een ardhanārī-bijzetting van Rājasa pleit.

Ten slotte wilde ik nog even mijn bedenkingen uiten tegen de kwalificatie van de Pararaton als „onze meest uitvoerige bron". Ik ga hiermede accoord mits er dan maar onmiddellijk op volgt: „doch meest onbetrouwbare".

Thans dan nog eenige opmerkingen, die, als ik mij niet zeer vergis, mijn bovenomschreven bezwaren kunnen onderstrepen en ons kunnen helpen bij het aanwijzen van de plaats die aan het Berlijnsche beeld toekomt. Zij vallen onder de door Moens terzijde gelaten kunsthistorische beschouwingen, juister gezegd stijlcritische overwegingen. Het moet inderdaad een omissie heeten, dat ik in dit opzicht in mijn oorspronkelijk artikel een en ander bekend verondersteld en daarom niet uitvoerig aangegeven heb, een verzuim, dat ik thans hoop goed te maken.

Elke stijlcritische vergelijking dient van historisch vaststaande of, bij gebreke daarvan, van met waarschijnlijkheid te dateeren stukken uit te gaan. Voor ons doel komen dan in aanmerking:

1. Erlangga's bijzettingsbeeld van Bělahan (± 1050) [1])

---

[1]) Afgebeeld in KROM, *Inleiding* [2] III: 47 en *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld*, figuur 79.

2. Het bijzettingsbeeld van Ken Ḍĕḍĕs (± 1225?) [1])
3. Het bijzettingsbeeld van Anūṣapati (1248) [2])
4. Het bijzettingsbeeld van Wiṣṇuwardhana (1268) [3])
5. Het bijzettingsbeeld van Kṛtarājasa (1309) [4])

Niet in aanmerking komt het wijdingsbeeld van Kṛtanagara op grond van het feit, dat het een geheel verschillend type vertegenwoordigt. Onze taak is nu aan het beeld uit Berlijn een plaats te geven in de boven opgesomde reeks, waarbij het natuurlijk niet gaat om een dateering op jaren nauwkeurig, doch om het onderkennen van stilistische of technische eigenaardigheden, welke ons in staat zullen stellen het beeld in een der door de boven gegeven beelden vertegenwoordigde perioden te plaatsen.

Legt men de afbeeldingen der opeenvolgende beelden naast elkaar en wel in historische volgorde, dan zal het den aandachtigen beschouwer opvallen dat stijl en techniek, doch ook conceptie niet alleen tamelijk groote verschillen opleveren, doch dat deze technische en stilistische verschillen zich door hunne historische volgorde kunnen laten verklaren.

Wat de techniek betreft valt het op dat de beeldhouwers der oudere stukken technische moeilijkheden zooal niet gezocht dan toch niet vermeden hebben, terwijl die van de laatste stukken, en met name van het laatste stuk (dat door zijn pendant van Ngrimbi een stijlperiode markeert) deze moeilijkheden hebben ontweken, waar dit mogelijk was — het begin van het bewuste „verval" der oostjavaansche kunst.

De lotus van Prajñāpāramitā (2) vertegenwoordigt een techniek, minstens gelijkwaardig aan die der kaḍirische beeldhouwers, welke het woud van lotusbladeren moeten hebben geschapen achter op het ruggestuk van het staande godinnebeeld te Toeloeng Agoeng, hetwelk tot de technische

---

[1]) Afgebeeld in BRANDES' Singasari-monografie, plaat 76, 77, 78, en KROM, *Inleiding* III : 54.

[2]) Afgebeeld in Bijdragen Kon. Inst. deel 89 : 123.

[3]) Afgebeeld in BRANDES' Djago-monografie, plaat 19, 19a, 19b.

[4]) Afgebeeld in KROM, *Inleiding* III : 65 (naar afgietsel) en *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld*, figuur 105 (naar origineel).

wonderen der oudjavaansche kunst behoort en in de midden-javaansche periode zijns gelijke nergens heeft.

Vergelijk hiermede slechts de vlakgelegde lotusbladeren van Kṛtarājasa's beeld (5) om te begrijpen dat de geraffineerdheid der kaḍirisch-singhasārische techniek vergroofd was toen Jayanagara's bevel zijns vaders bijzettingsbeelden in het aanzijn bracht.

Dezelfde taal wordt door het ornament gesproken. Bij de oudste stukken onzer reeks vinden wij een scherpe snede aan het ornament, alsof het van kaḍirisch-singhasārisch goudsmeedwerk zelf was — het ligt daarenboven geheel los op de huid van het beeld, wordt zelfs geforceerd en gechargeerd teneinde dien indruk teweeg te brengen, zooals de windingen doen van de upawīta van Anūṣapati's beeld uit Kiḍal op een voor de kunsthistorie van Java hoogst zeldzame wijze [1]). Het doel is duidelijk en komt overeen met dat der technische épreuves d'artiste elders in de kaḍirisch-singhasārische stijlperiode: het verwekken van de illusie van tastbare realiteit, ademend en kloppend leven.

Vergelijkt men daarmede de techniek van het ornament bij no. 5, dan gevoelen wij hoe hier reeds verschillende schreden gezet zijn op den weg die leidt naar de vervlakking en vergroving van het ornament in latere majapahitsche stukken, hoe men op enkele plaatsen heeft moeten overdrijven om de elders overheerschende slapte te bedekken en hoe het ornament begint in de huid op te gaan.

Maar niet alleen de techniek, ook de conceptie (die, als ik mij niet zeer vergis, met de wijziging in techniek samenhing) onderging een verandering in een bepaalde richting, welke wij bij onze stukken het duidelijkst aan de modeleering der handen kunnen waarnemen.

Daarin speelt zich voor onze oogen in den loop van eenige tientallen van jaren het begin van het proces van afsterving af, dat regelrecht voeren zal tot het principe der „doodensculptuur", in latere majapahitsche tijden praevalent. Men vergelijke de soepelheid, levendigheid en beweeglijk-

[1]) De bedoelde kenmerken van het beeld komen goed overeen met de door Schnitger in Bijdragen deel 89 : 123 gegeven determinatie.

heid bij de oudere stukken, zelfs nog der handen van 1268, met de strak gezwollen en onbeweeglijke handen van No. 5. Veel woorden kunnen hier den indruk slechts te niet doen.

Hoe verhoudt zich nu het Berlijnsche beeld tenopzichte van de boven aan de uitersten der reeks geschetste tegenstellingen, die in wezen neerkomen op een tegenstelling van de bloeiperiode der lichte, lebensbejahende kaḍirisch-singhasārische, sterk op het voor-indische kāwya geinspireerde kunst en den aanvang van de meer zware en aan het boersch-indonesische speelruimte gevende kunst van Majapahit, die zich steeds meer in de sfeer van de mystischmagische doodenvereering zal laten bannen?

Het antwoord op deze vraag vereischt geen langdurige studie. De afwezigheid van de boven geschetste scherpe snede van het ornament en tengevolge daarvan van het los-op-de-huid-liggende ervan bij de oudere voorbeelden (het duidelijkst waarneembaar aan de detailfotos van den kop), benevens de vlakke behandeling der lotusbladeren en bloemen, doen aan dit beeld reeds dezelfde principes onderkennen, die in de majapahitsche school eenmaal allesbeheerschend zullen worden en die hand aan hand gaan met de verstarring der figuur tot een lijk, tot een vorstenlijk-instatie, daardoor waarschijnlijk zelfs bepaald werden in de plaats van omgekeerd, zooals men op het eerste gezicht zou willen gelooven [1]). Aan den anderen kant is de modeleering van de torso nog zoo soepel en warm dat men het beeld onrecht zou aandoen door het te plaatsen nà Kṛtarājasa's bijzettingsbeeld. Aan één beeld dus twee verschillende ken-

[1]) Ik betwijfel namelijk de juistheid eener veronderstelling dat het ontstaan dezer „doodensculptuur" te danken zou zijn aan een gebrek aan technisch vermogen en veronderstel dat het doordringen van oud-oud-inheemsche bijzettingsprincipes in de hoogere cultureele sferen een op de weergave van het leven gerichte techniek overbodig maakte en deed wegvallen. Eenzelfde geval dus als geschiedde na de komst van den Islām; niet heeft een verondersteld geestelijk verval tengevolge van het aannemen van den Islām de beeldhouwkunst in steen doen vervallen, doch de door den Islām overbodig geworden vorstelijke bijzettingsceremoniën met hare beelden en tjaṇḍi's zijn vanzelf verdwenen en met haar een goed deel der kunst.

merken: die, welke naar Majapahit en die welke naar Singhasāri wijzen. Vestigen wij dan echter nog onze aandacht op de modeleering der handen, welke in hare stijfheid dichter bij no. 5 dan een der voorafgaande staat, naar de in vergelijking met de weeke singhasārische grove bewerking in drukke lijnen van het lotusvoetstuk en het overladen karakter van dit soort ornament, en ten slotte naar het feit, dat zich op de kroon majapahitsch stralen-ornament en op de schouders die makara-achtige haartressieraden bevinden, die wij wèl bij de laatste, niet bij de eerste onzer reeks aantreffen, dan wegen de majapahitsche kenmerken ongetwijfeld zwaarder en kunnen wij onmogelijk ver misgrijpen als wij het stuk een plaats toewijzen aan den aanvang van Majapahit of het einde van Singhasāri.

En dan blijft er weinig andere keuze over dan die van Kṛtanagara's bijzettingsbeeld, hetwelk in de vroegste majapahitsche werkplaatsen moet zijn vervaardigd voor de uitbeelding van den laatsten Singhasārischen vorst [1]).

---

[1]) Oogenschijnlijk ligt het voor de hand, indien men met mij overtuigd mocht zijn van de groote waarschijnlijkheid, dat het beeld in de eerste jaren van Majapahit zou zijn vervaardigd, te denken aan de mogelijkheid dat Kṛtarājasa bij den aanvang van zijn regeering een ardhanārī-bijzetting van Rājasa (Ken Arok) zou hebben bevolen, teneinde op die wijze zijn afkomst van dezen vorst vast te leggen.

Hiermede zou men dan zoowel in overeenstemming handelen met hetgeen ik opmerkte inzake de vereering der majapahitsche vorsten voor den stichter van het singhasārische rijk, als met de veronderstelling van Moens, dat het beeld een bijzetting van Rājasa uitmaakte. Het komt mij echter voor, dat wij deze mogelijkheid dienen uit te schakelen en wel voornamelijk op grond van het feit, dat Prapañca, die ook inzake Rājasa tamelijk uitvoerig is (Rājasa en Kṛtanagara zijn de twee groote heldenvoorvaders van zijn koning), van zulk een ardhanārī-bijzetting niets vermeldt. Waar hij voorts zelfs de bijzetting van Kṛtarājasa, die in een harihara-achtig beeld plaats had, aanduidt met çaiwapratiṣṭa (*çiwaietisch* beeld), zou hij die van Rājasa, indien deze in een ardhanārī-vorm plaats had gehad, zeker niet hebben genoemd çiwawimba (*çiwa*-beeld); weliswaar spreekt hij elders van „çaiwa" doch dat doet hij ter aanduiding van de bijzettings*aard* en niet van het *beeld*; daarenboven in tegenstelling tot het onmiddellijk daarop volgende boddha, buddhistisch. Men zie de betreffende zangen: 37:2, 40:5 en 47:3. Mijns inziens laat een en ander geen ruimte voor twijfel.

Nogmaals: De onuitroeibare Stephens-eilanden.

Naar aanleiding van het in dit Tijdschrift, deel LXXII (1932), blz. 742—758 verschenen artikeltje van den heer Le Roux, getiteld: „De onuitroeibare Stephens-eilanden", ontving de Directie van het Kon. Bat. Genootschap een vertrouwelijken brief van den heer J. W. van Nouhuys te Rotterdam, waarin deze den heer Le Roux betichtte van „piraterie", gepleegd op het geestelijk eigendom van wijlen Prof. Dr. Arthur Wichmann, *Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea* (Vol. I en II van Nova Guinea) en het verdere aandeel van Wichmann in dat belangrijke werk.

De heer Van Nouhuys sprak daarbij tevens de verwachting uit, dat deze zijn zienswijze, den auteur in overweging gegeven, hem zou overtuigen van de noodzakelijkheid van onverwijld herstel. Dit zou dan het best in dit Tijdschrift kunnen geschieden. Daarmede, maar ook daarmee alleen, zou voor den heer Van Nouhuys het geval zijn afgedaan.

Deze ernstige beschuldiging werd door het Dagelijksch Bestuur van het Genootschap in handen gesteld van de Commissie van Redactie van het Tijdschrift, die onverwijld naar de gegrondheid van deze verwijten een onderzoek instelde. Na nauwgezette contrôle en vergelijking der mededeelingen bij Wichmann en bij Le Roux kwam de commissie tot de conclusie, dat voor de betichting van „piraterie" niet de minste grond aanwezig was, weshalve zij den heer Van Nouhuys in ernstige overweging gaf, zijne woorden in te trekken. De heer Van Nouhuys bleek daartoe niet bereid.

De eenige oplossing ziet de Redactiecommissie thans in publicatie der beschuldigingen van den heer Van Nouhuys, waarbij dan uiteraard de heer Le Roux in de gelegenheid is gesteld van verweer te dienen. Hieronder volgt derhalve de geheele ter zake gevoerde briefwisseling, terwijl aan het slot daarvan de zakelijke weerlegging van den heer Le Roux is opgenomen.

ROTTERDAM, 14 Februari 1933.

Het Bestuur van het Koninklijk Bataviaasch
Genootschap van Kunsten en Wetenschappen
te Batavia.

Mijneheeren,

Uit de gisteren door mij ontvangen aflevering van het Tijdschrift heb ik kennis kunnen nemen van het artikel van de hand van den heer C. C. F. M. le Roux: „De onuitroeibare Stephens-Eilanden", geschreven naar aanleiding van den eenigszins tragicomischen *blunder* van Dr. J. Zierzycki.

Met diepe teleurstelling gevoel ik mij echter verplicht protest aan te teekenen (en daartoe zal ik mij tot Uw nader bericht strikt bepalen) tegen de wijze waarop met groote, laat ik zeggen: lichtvaardigheid, in dat artikel de onzeggelijke overwaarde van Wichmann's magistrale werk buiten de aandacht van den lezer is gehouden door het camoufleerende Jantje van Leiden: „de door Wichmann opgegeven literatuur komt ons zeer „te stade", (!) terwijl in het artikel in feite vrijwel niet anders wordt gedaan dan met volle handen rapen uit de groeven door Wichmann's critisch brein bepaald en door *zijn* handen in moeizamen en gestagen arbeid uitgegraven.

„De woorden: „Bij nader onderzoek is mij gebleken, dat op deze [Wichmann's] uitspraak veel valt aan te merken", vestigt bij den lezer die met deze materie niet sedert jaar en dag vertrouwd is, een totaal verkeerden indruk. De vraag of Carteret niet ten rechte de bergtoppen van de Schouten-eilanden gezien heeft, staat daar volkomen buiten; ook de gangbare, althans door velen aanvaarde lezing sedert De Rossel, Krusenstern en Wichmann, is uit mogelijkheden en overwegingen beklijfd: Carteret had stellig zeemansoogen en zeemans-oordeel. Dit is echter hier niet aan de orde.

Geen historisch gegeven is in het artikel gebruikt of het is aan Wichmann rechtstreeks ontleend, zelfs een niet onbelangrijk deel van de gebruikte zinsneden zijn als vertalingen te herkennen. Daar waar Wichmann zich verspreekt, vergist de schrijver van het artikel zich precies zoo. De Noten zijn meest vertaald of gecompileerd uit den tekst van Wichmann zelf! De bewijzen er van

zijn voor het grijpen. Eén simpel voorbeeld: Noot 2 van blz. 745 in het Tijdschrift, luidende:

„Zeer waarschijnlijk naar Philip Stephens, secretaris der Lon-
„densche Admiraliteit", komt als Noot 1 op blz. 199 bij Wich-
„mann voor als: „Augenscheinlich zu Ehren von Stephens,
„Secretär der Admiralität benannt".

Het zou elke bevoegde, naast een behoorlijke dosis goed geluk, allicht zes weken werk kosten om „buiten Wichmann om" dit zelfstandig te ontdekken, en het „Augenscheinlich" van Wichmann en *naar* Wichmann, c. q. te durven versterken op eigen verantwoording tot het „Zeer waarschijnlijk" in het artikel Le Roux. Dat het inderdaad de bedoeling zou zijn van den heer Le Roux zulk een gedachtengang bij den lezer te suggereeren acht ik natuurlijk uitgesloten.

Van „eenige belangrijke bronnen" die volgens den heer Le Roux aan Wichmann's werk, „dienen te worden toegevoegd" (blz. 746) is mij uit het artikel niet veel gebleken, maar wel is mij gebleken dat belangrijke gegevens tot belichting van de aangelegenheid, bij Wichmann voor het grijpen, ongebruikt zijn gebleven. De gegevens van Wichmann door hem ten behoeve van zijn artikel gekarnd bepalen zich echter volstrekt niet tot de aangewezen twee pagina's.

Mijn *protest* gaat dus uitsluitend tegen de piraterie op Wichmann's geestelijk eigendom gepleegd en het mag verwacht worden dat deze zienswijze, den auteur in overweging gegeven, den auteur zal overtuigen dat onverwijld herstel daarvan noodig is, het best in het Tijdschrift. Daarmede, maar ook daarmede *alleen* zal voor mij het geval afgedaan zijn.

Met alle Hoogachting
de vereerder, oud vriend en reisgenoot
van Arthur Wichmann
(w.g.) VAN NOUHUYS.
Eerelid van het Genootschap

BATAVIA-C., 23 Maart 1933.

Den HoogEdelgestrengen Heer J. W. van NOUHUYS
Eerelid van het Kon. Bataviaasch
Genootschap van K. en W.
ROTTERDAM.

Hoogedelgestrenge Heer,

Uw vertrouwelijk schrijven van 14 Februari j.l. werd door 's Genootschaps Directie ter afdoening in handen gesteld van de Commissie van Redactie van het Tijdschrift.

De Redactie-Commissie heeft naar aanleiding daarvan andermaal grondig kennis genomen van den geheelen inhoud van het artikel in kwestie, en aan de hand van de bestaande litteratuur Uwe beschuldigingen nauwgezet onderzocht.

Hare overtuiging is, dat voor de betichting van „piraterie, op Wichmanns geestelijken eigendom gepleegd" geenerlei grond aanwezig is. Zij geeft U mitsdien ernstig in overweging Uw brief in te trekken.

Mocht U daartoe niet bereid zijn, dan acht de Redactie-Commissie het vereischt, dat deze in het e.v. No. van het Tijdschrift wordt gepubliceerd, waarbij dan uiteraard de heer Le Roux gelegenheid krijgt, van verweer te dienen.

Op deze wijze meent de Redactie, dat voldoende helderheid in deze aangelegenheid zal kunnen worden verkregen. De Redactie vertrouwt, dat U in het laatste geval, hangende de publicatie van Uwe bezwaren en het verweer van den heer Le Roux, deze zaak niet elders te berde zult brengen, aangezien U mede zult kunnen billijken, dat aanval en verdediging tegelijkertijd het licht zien.

De Redactie-Commissie van het T. B. G.
w.g. F. D. K. BOSCH.
G. W. J. DREWES.

ROTTERDAM, 3 April 1933.

Aan
de Commissie der Redactie van het Tijdschrift
van het Kon. Bataviaasch Gen. van K. en
Wetenschappen te Batavia.

Mijneheeren:

Als antwoord op mijn vertrouwelijken brief van 14 Februari j.l. gericht aan het Bestuur van het Genootschap, waarin ik onder de aandacht bracht van dat Bestuur, dat naar mijn overtuiging in het artikel Le Roux onrecht wordt gedaan aan het werk van Prof. Wichmann, in een vorm, die door mij voorzichtig is geformuleerd in de door U aangehaalde woorden „piraterie op Wichmann's geestelijk eigendom", ontving ik zooeven een duidelijk ultimatum van *U*, vervat in de derde en vierde alinea van Uw brief van 23 Maart j.l. Natuurlijk neem ik daarbij aan, dat inderdaad mijn brief door den geadresseerde „ter afdoening" in Uw handen is gesteld, en dus het Bestuur accoord gaat met deze wijze van behandeling.

Aldus wordt mij het alternatief gesteld, òf mijn brief aan het Bestuur trek ik in, òf de niet aan U gerichte vertrouwelijke brief wordt door *U* gepubliceerd.

Daar ik dien brief stellig *niet* intrek, weet ik dus, dat ik dien in het e.v. No van het Tijdschrift gepubliceerd zal vinden en wel gecommentarieerd door den auteur van het artikel. Dàt, en vooral ook Uw „uiteraard" blijve voor Uwerzijdsche verantwoording.

Voor mij heeft het iets van een hinderlaag: geld of je leven, — op een parlementair. Dat in de vierde alinea van Uw brief „vertrouwen" wordt gevraagd en verwacht, is zeer vleiend en ik nam daarvan nota, doch het is daarbij moeilijk zijn ernst te bewaren!

Deliberatie over deze vierde alinea kan den loop dezer aangelegenheid slechts vertroebelen. Ik ga daarop niet in. Mij daarbij strikt houdende aan den geest en inhoud van mijn eersten brief, wacht ik de aangekondigde publicatie af.

Ik acht mij dan verder vrij te doen wat ik noodig of gewenscht acht.

Met verschuldigde gevoelens
w.g. Van NOUHUYS.
Museum-directeur

Rotterdam, 4 April 1933.

Aan
de Commissie der Redactie van het Tijdschrift
van het Kon. Bataviaasch gen. van Kunsten en
Wetenschappen te Batavia.

Mijneheeren:

Een bepaalde zinsnede in mijn brief van 14 Februari gelieve U ook om duidelijkheidswille als volgt te lezen:

.... zelfstandig te ontdekken, en het „augenscheinlich", dus: „blijkbaar", van Wichmann, als resultaat van eigen onderzoek te kunnen wijzigen in het: „zeer waarschijnlijk" van het artikel Le Roux. Dat........ enz.

Heeft U bezwaar dit te beschouwen als hoegenaamd niet de minste verandering te brengen in aard en strekking van dien brief, dan gelieve U den zin achter het woord: ontdekken, te doen eindigen en daarop (dus met geheele weglating van het tusschenliggende) te lezen: Dat het inderdaad....... enz.

De Directeur van het Museum voor
Land- en Volkenkunde
en
Maritiem Museum „Prins Hendrik"
Rotterdam
w.g. VAN NOUHUYS.

De op eenigszins eigenaardige wijze uitgevoerde aanval van den heer Van Nouhuys op mijn artikel over de Stephens-eilanden was voor mij eene groote en onaangename verrassing, aangezien ik mij in het geheel niet bewust was van de tekortkomingen, welke de heer Van Nouhuys mij ten laste meent te kunnen leggen.

Het verheugt mij daarom, dat de Redactie van ons Tijdschrift aan mijn verzoek heeft voldaan en het daarheen heeft weten te leiden, dat de brief van den heer Van Nouhuys hier in zijn geheel wordt afgedrukt, daar dit de eenige manier is om eene dergelijke zaak van beide zijden scherp te belichten. Zij houde mij echter ten goede, dat ik geen kans zag den aanval in een kort betoog af te slaan. Dergelijke in algemeene termen gestelde beschuldigingen zijn gemakkelijk geuit, doch vereischen veel plaatsruimte om ze grondig te weerleggen.

De beschuldigingen van den heer Van Nouhuys komen hierop neer, dat ik ten behoeve van mijn artikel over de Stephens-eilanden uit Prof. Dr. A. Wichmann's werk „Die Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea" talrijke gegevens zou hebben geput, zonder daarvan naar behooren melding te hebben gemaakt en zoodoende aan Wichmann de eer zou hebben onthouden, welke hem toekomt.

Zoowel in hare algemeenheid als in hare bijzonderheden verwerp ik deze beschuldigingen volkomen. Ik twijfel niet, of de heer Van Nouhuys komt hier met de beste bedoelingen voor zijn overleden vriend en den door hem hoogvereerden geleerde op, maar ik geloof, dat hij hem daarmede geen dienst heeft bewezen. In stede van Prof. Wichmann te kort te hebben gedaan, beweer ik, dat ik den geleerde in het onderhavige artikel eer te veel dan te weinig eer heb gegeven, en dat het woord „piraterie" als samenvattend oordeel over *mijn* werk geheel misplaatst is.

Alvorens voor die beweringen het bewijs te leveren, doe ik opmerken, dat mijn artikel handelt over een onderwerp van ondergeschikt wetenschappelijk belang, en slechts eene detail-studie is van ongeveer 17 bladzijden druks.

Met het schrijven van dit artikel heb ik eene tweeledige bedoeling gehad. Ten eerste wenschte ik in het belang der wetenschap de aandacht te vestigen op de door Dr. Zierzycki gemaakte cartografische fout. Zulks deed ik op aandrang van den zeer bekwamen

geoloog zelf, die zich voor het geval volstrekt niet behoeft te schamen. Vergissen is menschelijk.

De eerste drie bladzijden, die — met uitzondering van tien regels, onder duidelijke bronvermelding aangehaald uit Wichmann's werk — geheel van mij zijn, handelen dus daarover. Ten tweede wilde ik aantoonen, dat Carteret de hooge bergtoppen der Schouten-eilanden voor zijne Stephens-eilanden heeft aangezien. De bewijsvoering daarvoor vindt men in de laatste zes bladzijden, welke eveneens geheel eigen studie zijn, met uitzondering van eene kleine historische opmerking aan het slot, waarover nader.

In de daartusschen gelegen acht bladzijden heb ik een overzicht gegeven van de geschiedenis der Stephens-eilanden. Hiervan betreffen de eerste drie bladzijden en elf regels van de woorden „De Engelschman Philips Carteret" op blz. 744 tot en met „Great-Providence-eilanden waarnemen" op blz. 748 de geschiedenis der eilanden van 1766 tot en met 1827, waarvoor ik o.a. Wichmann en de door hem aangegeven litteratuur heb geraadpleegd en gebruikt. Het gedeelte van de woorden „Op de in 1842, enz." blz. 748 tot en met de woorden „echter niet opvallen" op blz. 752, behelzende de geschiedenis der eilanden van 1842 tot en met heden, dus vier bladzijden en elf regels, is wederom eigen studie, geheel onafhankelijk van Wichmann samengesteld.

Wanneer men nu in aanmerking neemt, dat onder de zoo juist genoemde drie bladzijden en elf regels, slechts enkele zinsneden en gedeelten van noten, wel geteld nog géén bladzijde, met den tekst van Wichmann's werk—volkomen geoorloofd—in rechtstreeks verband staan, dan is het geval om te beginnen tot zijne juiste afmetingen en gewicht teruggebracht.

Het meest merkwaardige van deze zaak is echter, dat ik zelf voor het werk van wijlen Prof. Dr. A. Wichmann, in het bijzonder wat betreft zijne studiën over Nieuw-Guinee, eene groote bewondering koester. De heer Van Nouhuys zal wel willen gelooven, dat, waar ik sedert de expeditie van 1926—27 mijn weinigen vrijen tijd geheel wijd aan alles wat op Nieuw-Guinee betrekking heeft, Wichmann's zware Nova Guinea-folianten steeds op mijne schrijftafel prijken. Ik mag mij een zeer ijverig leerling van den grooten geleerde noemen. Mijne vereering voor hem slaat echter niet over

in aanbidding, in dien zin dat ik zijne uitspraken zonder nader onderzoek als vaststaande aanvaard.

Aan de hand van Wichmann's „Entdeckungsgeschichte" en de door hem opgegeven litteratuur heb ik tal van reizen naar Nieuw-Guinee tot in bijzonderheden nageplozen. Naast eerbied en bewondering voor het degelijke en scherpzinnige werk van Wichmann in het algemeen, ben ik toch ook tot de ontdekking gekomen, dat op verschillende van Wichmann's uitspraken naar mijn gevoelen zeer gegronde critiek is uit te oefenen. Daarvan is het geval der Stephenseilanden een klein voorbeeld. Ik hoop er nog eenige te mogen geven, waarvan in deze aflevering eene eerste proeve. Ik ben er van overtuigd, dat de geleerde, zoo hij nog in leven ware, die critiek, welke slechts ten doel heeft de waarheid omtrent de ontdekkingsreizen naar Nieuw-Guinee zoo goed mogelijk vast te stellen, zou hebben toegejuicht. „De onzeggelijke overwaarde van Wichmann's magistrale werk" (zooals de heer Van Nouhuys het uitdrukt) komt daarbij volstrekt niet in het gedrang.

Thans kom ik tot de weerlegging van de beschuldigingen.

Toen Dr. Zwierzycki mijn aandacht op de Stephens-eilanden vestigde en de redenen uiteenzette, waarom hij deze eilanden wederom op de kaart had gebracht, was mijn eerste uitroep „Maar hebt U Wichmann dan niet geraadpleegd?" Volkomen in den geest van die uitlating is het gezegde in mijn artikel (blz. 743):

„Slaat men toch Prof. Dr. Arthur Wichmann's bekende werk „Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea" op (Nova Guinea, Vol. I. „1909, zie p. 198 en 199, in het bijzonder noot 2 op p. 199), dan „vindt men daar vermeld, dat de beide eilanden in 1767 door „Philip Carteret zijn ontdekt, benoemd en op de kaart gebracht. „Wichmann zegt voorts:" en vervolgens haal ik in extenso aan alles wat die geleerde zelf over het vraagstuk der Stephens-eilanden zegt op ééne opmerking na, die ik ter wille van Wichmann zelf opzettelijk heb achterwege gelaten. Zoo aanstonds kom ik daarop terug.

Op blz. 746 heb ik voorts opgemerkt, dat bij het geven van een overzicht van de geschiedenis der Stephens-eilanden mij „de door Wichmann opgegeven litteratuur *zeer te stade* komt".

Mij dunkt, dat ik in het bovenstaande wel zeer duidelijk heb willen doen uitkomen, dat Wichmann voor mij als eerste raadgever

en leidsman in deze wetenschappelijke aangelegenheid heeft gediend. Uit eerbied voor Wichmann heb ik echter achterwege gelaten erop te wijzen, dat hij verzuimd heeft te vermelden, dat Robidé van der Aa reeds in 1879 het geval der Stephens-eilanden voor dien tijd volledig heeft behandeld met opgave van dezelfde litteratuur, welke ook Wichmann noemt, namelijk Hawkesworth en De Rossel. De uitspraak van Krusenstern vindt men bij R. v. d. A. echter niet; daarentegen noemt hij Prof. Meinicke, dien W. vergeet te vermelden. Ook het artikel van Dr. Horst in het T.K. N.A.G. van 1902, waarin deze schrijver, onder aanhaling van hetgeen Robidé van der Aa ter zake heeft gezegd, opnieuw de aandacht vestigt op de foutieve kaarteering der Stephens-eilanden, wordt door Wichmann niet genoemd.

Ik heb geen oogenblik getwijfeld, of bovenstaande verzuimen zijn geheel onopzettelijk geschied; Robidé van der Aa en Meinicke worden op tal van andere plaatsen wèl door Wichmann aangehaald. Een en ander neemt echter niet weg, dat *door mij* Robidé van der Aa en Horst wel zijn vermeld en ik mij voor de vroegste historische gegevens geheel op hen had kunnen verlaten en beroepen. Het was dus geen „camoufleerend Jantje van Leiden", zooals de heer Van Nouhuys het uitdrukt, doch een wèl overwogen uitdrukking van erkentelijkheid voor dat gedeelte van het materiaal, dat ik bij Wichmann had gevonden, toen ik schreef, dat de door hem opgegeven litteratuur mij zeer te stade was gekomen.

De zaak komt in het algemeen hierop neer, dat ik zelfstandig het vraagstuk der Stephens-eilanden heb bestudeerd, met mijne kennis van de litteratuur over Nieuw-Guinee mij niet tevreden heb gesteld met De Rossel, Krusenstern, Meinicke, Robidé van der Aa, Horst en Wichmann, doch de bronnen en de litteratuur zelf heb nagegaan. Daarbij bleek naar mijn gevoelen dat verschillende feiten uit het journaal van Carteret aan Wichmann en zijne voorgangers waren ontgaan. Doch ik vond het niet noodig en liet dan ook na met nadruk op deze verzuimen en onjuistheden bij Wichmann te wijzen.

Nu de bijzonderheden der beschuldigingen van den heer Van Nouhuys.

1° „De noten zijn meest vertaald of gecompileerd uit den tekst van Wichmann zelf!"

In het artikel staan 22 noten; daarvan zijn 18 noten geheel los van Wichmann's werk door mijzelf opgesteld. Noot 1 op blz. 746 (vijf regels) geeft enkele historische bijzonderheden over de Mapia-eilanden, die ontleend zijn aan Robidé van der Aa en Wichmann, doch die men ook op vele plaatsen elders vindt. Van noot 1 op blz. 747 (zeven regels), enkele historische bijzonderheden over de Providence-eilanden, valt volkomen hetzelfde te zeggen. Noot 2 op blz. 747 (twee regels), de litteratuur-aanhaling over De Rossel, vindt men bij Wichmann en Robidé van den Aa; noot 3 op dezelfde bladzijde, de litteratuur-aanhaling van Krusenstern, is ontleend aan Wichmann en valt dus onder de litteratuur, welke mij „zeer te stade" is gekomen.

Ziet daar, wat er van deze beschuldiging over blijft. „Dat de bewijzen voor het grijpen liggen", is eene onwaarheid. Bovendien is in de twee genoemde noten niets geschied, wat ongeoorloofd is. Naar mijn meening is het volslagen onnoodig de plaatsen te documenteeren van historische gegevens, welke door een ieder, die eenigszins met de litteratuur vertrouwd is, in tal van aardrijkskundige woordenboeken, encyclopaedieën en andere verzamelwerken met weinig moeite kunnen worden opgezocht.

Maar nu „het simpel voorbeeld" van den heer Van Nouhuys, de eenige beschuldiging in den in algemeene termen gestelden brief, waar ik rechtstreeks vat op heb.

Inderdaad heb ik buiten Wichmann om vastgesteld, dat de eilanden naar Philip Stephens, Secretaris der Londensche Admiraliteit zijn genoemd, en ik heb als „resultaat van eigen onderzoek" de uitdrukking „waarschijnlijk" durven gebruiken.

Dat het elken bevoegde, dus ook den heer Van Nouhuys, volgens zijn eigen beweren naast een behoorlijke dosis goed geluk, allicht zes weken werk zou kosten om het bovenstaande vast te stellen, spijt mij voor hem. Zulks wijst er op, dat de heer Van Nouhuys Wichmann's werk wel eenigszins als een orakel beschouwt, terwijl bovendien twijfel rijst, of hij de litteratuur, waarop Wichmann's werk gegrond is, wel in zijn geheel heeft doorgewerkt. Heeft de heer Van Nouhuys dat niet gedaan, dan mist hij den toetssteen om na te gaan van welk karaat Wichmann's werk is; niet in zijn geheel, want daarover bestaat bij niemand twijfel, doch in de bijzonderheden.

Iemand, die belangstelt in de ontdekkingsgeschiedenis van Australië en de eilanden in de Zuidzee kent de opeenvolgende tochten van Byron, Wallis, Carteret en Cook tusschen 1765 en 1769, beschreven in het vierdeelige prachtwerk van John Hawkesworth. Meermalen heb ik mij in dat werk verdiept, doch in het bijzonder eenige maanden geleden, toen ik mijn artikel over de Stephens-eilanden schreef. Als oud-zeeman zal het den heer Van Nouhuys niet zijn ontgaan, dat ik ten behoeve daarvan in dat werk vele bijzonderheden, óók de plaatsbepalingen, nauwkeurig heb nagegaan en zelfs op drukfouten heb gewezen.

Bovengenoemde expedities zijn uitgezonden door den Koning van Engeland onder auspiciën van de Londensche Admiraliteit. Bij de naamgeving van de nieuw ontdekte eilanden, kusten, baaien, havens, enz., is men op alle drie de expedities op dezelfde wijze te werk gegaan, zoodat een aantal namen zelfs meermalen op de kaart voorkomt. Koning en Koningin werden allereerst bedacht, daarna de overige leden van het Engelsche vorstenhuis, vervolgens de Admiraliteit in haar geheel, terwijl ook de Lords afzonderlijk en vooral de Secretarissen der Admiraliteit niet werden vergeten. Daarna kwamen de ontdekkers zelf aan de beurt, en hunne tochtgenooten op andere expedities. Ook de namen hunner schepen en geboorteplaatsen werden op de nieuw ontdekte landen overgebracht, terwijl ten slotte verschillende benamingen aan toevallige plaatselijke of andere omstandigheden werden ontleend.

Wanneer de heer Van Nouhuys eens even aan zijne eigen expedities naar den Wilhelminatop denkt, dan is ook daar bij de naamgeving nagenoeg dezelfde gedragslijn gevolgd als bij bovengenoemde Engelsche ontdekkingsreizen.

Ik twijfel niet, of den heer van Nouhuys zou het bovenstaande bij raadpleging van den tekst en de kaarten van Hawkesworth's werk ook oogenblikkelijk zijn opgevallen. Bovendien zou hij dan zeer spoedig hebben bemerkt, dat men den naam van den secretaris der Admiraliteit Stephens bij herhaling tegen komt, ja, er schier over struikelt.

In de Fransche vertaling trof ik den naam o.a. op de volgende plaatsen aan:

Deel I. blz. 275. Carte des Découvertes du Cap^{ne} Carteret dans la N^{le} Bretagne, etc....
C. Stephens op de Noordoostkust van N^{le} Bretagne.

blz. 291. *Isles de Stephens;* de imaginaire eilanden.

Deel II. blz. 136. un cochon male et une truie, dont j'ai fait présent à *M. Stephens, Secrétaire de l'Amirauté.*

blz 350. Le capitaine Wallis ayant rapporté en Angleterre une des haches de pierre des Otahitiens, qui ne connoissent aucune espèce de métaux, *M. Stevens, Secrétaire de l'Amirauté,* en fit faire une pareille en fer.

Deel III. blz. 180. Carte du Detroit de Cook dans la N^{le} Zélande. In de Baye de l'Amirauté vindt men *I. Stephens* en *C. Stephens.*

blz. 245. J'Appellai Baie de l'Amirauté, la Baie hors de laquelle nous venions de faire voile, & je donnai le nom de *Cap Stephens* á la pointe N. E & celui de *Cap Jackson,* à la pointe S. E., *en l'honneur des deux Officiers qui étoient alors Secrétaires de l'Amirauté.*

blz. 306. Carte de la N^{le} Galles $Mérid^{le}$ ou de la Côte Orientale de la N^{le} Hollande.
P^{te} Stephens en *Port Stephens.*

Deel IV. blz. 229. Sur ces entrefaites, j'obtins pour le Sur-Intendant de l'Isle d'Onrust un ordre qui lui enjoignoit de recevoir notre bâtiment qui devoit y être radoubé; & j'envoyai à *M. Stephens, Secrétaire de l'Amirauté,* la nouvelle de notre arrivée à Batavia par un des vaisseaux qui faisoient voile pour la Hollande.

Op grond van het bovenstaande zou men elken twijfel aan de naamgeving der onderhavige eilanden ter eere van den toenmaligen Secretaris der Admiraliteit kunnen uitsluiten. Ik was van plan zulks te doen en te schrijven „ongetwijfeld naar", ware het niet, dat de bekwame assistent onzer boekerij Mas Patah mij bladzijde 354 van het tweede deel der „Historische Beschrijving der Reizen, enz.", waar een aanvang wordt gemaakt met de beschrijving van de reizen van den Engelschman *Thomas Stephens* in 1579 op de Portugeesche vloot, voorlegde, met de vraag of de eilanden niet naar dien ontdekkingsreiziger konden zijn genoemd. Daardoor opnieuw tot groote voorzichtigheid aangemaand, heb ik den term „zeer waarschijnlijk" gebruikt, alhoewel Wichmann van „augenscheinlich" spreekt.

Het is waarschijnlijk niet ondienstig, hier even vast te leggen, dat ik de redactiecommissie van het T. B. G. aanstonds na ontvangst van den brief van den heer Van Nouhuys met bovenstaande gegevens en feiten in kennis heb gesteld.

In verband met „de allicht zes weken werk, benevens de noodige dosis goed geluk, benevens de bevoegdheid", welke volgens den

heer Van Nouhuys noodig zouden zijn om vast te stellen, wie met Stephens is bedoeld, moge ik hem nog onder het oog brengen, dat er ook biografieën, encyclopaedieën en aardrijkskundige woordenboeken bestaan, waarin men zeer snel de oplossing voor het geval kan vinden. Natuurlijk grijpt men dan naar Engelsche uitgaven op dat gebied, zooals: de groote Dictionary of National Biography; Marshall, Royal Naval Biography; Ralf's Naval Biographies; Reatson's Naval and Military Annuals; Jame's Naval History; enz.

In eerstgenoemd werk, uitgave 1898, kan de heer Van Nouhuys op blz. 179 de volledige levensbeschrijving vinden van Sir Philip Stephens (1725 — 1809), den zeer op den voorgrond tredenden „secretary of the admirality" gedurende de tweede helft der 18e eeuw.

2°. „Geen historisch gegeven is in het artikel gebruikt of het is aan Wichmann rechtstreeks ontleend".

Deze bewering is onwaar. Om te beginnen zijn, zooals reeds is opgemerkt, alle historische gegevens van 1842 tot heden, de bladzijden 748 tot en met 752, door mij zelf verzameld.

Het geschiedkundig overzicht van de ontdekking van de eilanden in 1766 tot en met 1827, den tocht van Dumont d'Urville (blz. 744 onderaan tot en met 748 bovenaan), is door mij met Wichmann en Robidé van der Aa als leidslieden samengesteld uit de door hen opgegeven litteratuur, die mij met uitzondering van Krusenstern, zelf reeds lang bekend was. Van Hawkesworth bij voorbeeld volgde Wichmann den Engelschen, ik den Franschen tekst, dien ik waar noodig in extenso heb aangehaald.

Na de algemeene aanhaling omtrent het gebruik van Wichmann's werk en de bij hem genoemde litteratuur is mijne werkwijze volkomen geoorloofd en geheel in overeenstemming met die van den geleerde zelf. Het zou naar mijn gevoelen dwaasheid zijn en ongenietbaar voor de lezers om in het geschiedkundig overzichtje — per slot van rekening voor mijn artikel bijzaak — telkens te verwijzen naar Wichmann, Robidé van der Aa, e.a. Wanneer men op een dergelijke manier moet documenteeren, slaat men elk onderzoek lam, dat op samenvoeging van gegevens berust.

Rechtstreeks aan Wichmann ontleend zijn slechts de ontdekkingsdata met enkele bijzonderheden over de Mapia, de Providence- en de Schouten-eilanden, achtereenvolgens noot 1 op blz. 746,

noot 1 op blz. 747 en de voorlaatste alinea aan het slot. Deze gegevens zijn echter van zoo algemeene bekendheid, dat zij zijn op te slaan op vele plaatsen en bij verschillende andere schrijvers die aan Wichmann vooraf gaan. Een ieder begrijpt, dat die gegevens aan de litteratuur ontleend zijn. Mij komt daarvoor geen eer toe en aan Wichmann wordt bij het aanhalen van dergelijke algemeen bekende feiten geen eer onthouden.

De zaak zou geheel anders staan, zoo die gegevens op oorspronkelijke vondsten van Wichmann berustten; dan zou vermelding daarvan waarlijk niet achterwege zijn gebleven. De brief van den heer Van Nouhuys wekt dan ook den indruk, dat hij den tekst van Wichmann's werk niet of onvoldoende vergelijkt met de geschiedbronnen en de litteratuur, en daardoor niet op de hoogte is met hetgeen werkelijk Wichmann's geestelijk eigendom is.

3° „een niet onbelangrijk deel van de gebruikte zinsneden zijn als vertalingen te herkennen".

Bij de samenstelling van het kort geschiedkundig overzichtje heb ik Wichmann, Robidé van der Aa en alle andere litteratuur voor mij gehad. In enkele hoofdtrekken heb ik den loop van eenige tochten weergegeven om den lezer even in de kwestie te brengen, die op zich zelf geen geschiedkundig, doch een cartografisch en zeevaartkundig vraagstukje is. Vanzelfsprekend komen de door mij vermelde feiten in uitdrukkingswijze op enkele plaatsen overeen met hetgeen men bij Wichmann vindt.

Zulks ligt toch voor de hand. Wichmann geeft in 7 foliobladzijden eene samenvatting van Carteret's tocht geheel ontleend aan het werk van Hawkesworth, hetwelk natuurlijk in het begin wordt aangehaald. Wanneer de heer Van Nouhuys zich de moeite wil getroosten „die Schilderung der Reise" (zooals Wichmann het noemt) van Carteret te vergelijken met den tekst van Hawkesworth, dan zal hij moeten erkennen, dat Wichmann niet anders doet dan veelal met dezelfde woorden navertellen, wat Hawkesworth reeds heeft gezegd.

Dit geldt voor alle tochten, die Wichmann in zijn groot werk beschrijft. Hoe zou het ook anders kunnen, tenzij hij zijne studie had gesplitst in een groot deel met bouwstoffen, waarin men de oorspronkelijke reisverhalen had kunnen terugvinden, met daarnaast een afzonderlijk deel, waarin hij zijn eigen studie van en beschouwingen over de reizen had gegeven.

Ik wil hiermede slechts betoogen dat, zoo men mij om het bovenstaande een piraat wil noemen, Wichmann als hoofdman der piraten te boek dient te staan.

4°. „Daar waar Wichmann zich verspreekt, vergist de schrijver van het artikel zich precies zoo".

Ik weet niet, waarop de heer Van Nouhuys hier doelt. Het is zeer goed mogelijk, dat ik bij raadpleging van Wichmann onder diens invloed eene vergissing heb begaan. Overigens behoeft eene dergelijke vergissing nog geen piraterie te zijn.

5°. „Van eenige belangrijke bronnen", die volgens den heer le Roux aan Wichmann's werk dienen te worden toegevoegd (blz. 746) is mij uit het artikel niet veel gebleken".

Het pleit niet voor den heer Van Nouhuys, dat hem niet is opgevallen, dat ik Robidé van der Aa en Horst heb aangehaald, vooral eerstgenoemde, die de kwestie lang voor Wichmann heeft behandeld. En de twee belangrijke „Berichten aan zeevarenden" van het jaar 1897 en het scheepsjournaal? Indien Wichmann daarmede bekend was geweest, zou hem zeker de meening der Londensche Admiraliteit zijn opgevallen, dat Carteret vermoedelijk de hooge toppen van de Schouten-eilanden voor zijne Stephens-eilanden heeft aangezien; nota bene de kern, waar het hier om gaat.

6°. „maar wel is mij gebleken, dat belangrijke gegevens tot belichting van de aangelegenheid, bij Wichmann voor het grijpen, ongebruikt zijn gebleven".

Alles wat bij Wichmann tot belichting van de aangelegenheid is te vinden, — d.w.z. tot oplossing van de vraag „wat heeft Carteret voor de Stephens-eilanden aangezien?" — heb ik naar mijne meening aangehaald, met uitzondering van het volgende, wat ik, naar ik in het begin van mijn verweer opmerkte, ter wille van Wichmann heb achterwege gelaten.

„Durch die im August 1898 angestellten Nachforschungen des „niederländischen Kreuzers „Serdang", unter dem Befehl des Lt. „t. See P. F. van der Velde Erdbrink, wurde entgültig dargetan, „dass sie weder an der von Carteret angenommen Stelle, noch in „weiterer Umgebung existiren. (Jaarboek van de Kon. Nederlandsche Zeemacht 1897 — 1898. 's Gravenhage 1899, p. 338)".

In dat jaarboek staat slechts het volgende vermeld: „Een onder-„zoek werd ingesteld naar het bestaan der Stephens-eilanden, die

„op 0°22′ Z.B. en 136°10′ O.L. zouden moeten gelegen zijn. Echter „werden geene eilanden gevonden".

In de eerste plaats heeft Carteret de eilanden geplaatst op 138° 39′ O.L. en in de tweede plaats heeft de „Serdang" niet de verdere omgeving afgezocht. Het schip is dadelijk na aankomst op de plek 0° 22′ Z.B. en 136° 10′ O.L. teruggekeerd. Wichmann's uitspraak hierboven vermeld is dus in zijn geheel onjuist. Ik heb het echter onnoodig gevonden daarop met nadruk de aandacht te vestigen.

Deze feiten zijn den heer Van Nouhuys in mijn artikel echter ontgaan.

Inderdaad komen er in Wichmann's werken „Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea" en „Bericht über eine im Jahre 1903 ausgeführte Reise nach Neu-Guinea" nog vele zeer belangwekkende mededeelingen omtrent de eilanden Ajawi en Bepondi voor, historische en land- en volkenkundige. Voor het doel, hetwelk ik met mijn artikel beoogde, waren zij echter van geen nut.

7°. „De woorden: „Bij nader onderzoek is mij gebleken, dat „op deze (Wichmann's) uitspraak veel valt aan te merken", vestigt „bij den lezer die met deze materie niet sedert jaar en dag ver- „trouwd is, een totaal verkeerden indruk. De vraag of Carteret „niet ten rechte de bergtoppen van de Schouten-eilanden gezien „heeft, staat daar volkomen buiten; ook de gangbare, althans door „velen aanvaarde lezing sedert De Rossel, Krusenstern en Wichmann, „is uit mogelijkheden en overwegingen beklijfd; Carteret had stellig „zeemansoogen en zeemans-oordeel. Dit is echter hier niet aan „de orde". Aldus de heer Van Nouhuys.

Dit is voor mij hier wel aan de orde! Nogmaals: de zaak gaat voor mij niet om de historische gegevens, die ik ter oriënteering voor den lezer heb ingelascht, doch om de vraag: Waaraan is het ontstaan van de onuitroeibare fout der Stephens-eilanden te wijten? En op die vraag geeft noch De Rossel, noch Krusenstern naar mijne meening een afdoend antwoord, evenmin Meinicke Robidé van der Aa en Horst. Wichmann geeft slechts de uitspraak van eerstgenoemde weer en legt zich daarbij neer.

„De gangbare, althans door velen aanvaarde lezing sedert De Rossel, Krusenstern en Wichmann" (hoevelen zouden dat wel zijn?) is volgens den heer Van Nouhuys ook „uit mogelijkheden en over-

wegingen beklijfd". Welke geografische kennis en welke kaarten bezaten De Rossel en Krusenstern meer dan een eeuw, eerstgenoemde bijna anderhalve eeuw geleden, van Nieuw-Guinee's Noordkust? Gegrond op het toevallig lengteverschil van 0°48′ heeft men de oplossing gezocht in de Providence-eilanden, waarvan aan de hand van Carteret's gegevens mijns inziens geen sprake kan zijn.

„Carteret had stellig zeemansoogen en zeemansoordeel", zegt de heer Van Nouhuys. Moet dat als bewijs dienen tegen mijn uitvoerig betoog voor de oplossing van het vraagstuk in de richting der Schouten-eilanden? En de Londensche Admiraliteit, die in 1897 reeds de oplossing in die richting zocht, en de deskundigen op het Hoofdkantoor van Scheepvaart te Batavia, die mijne visie op de zaak volkomen onderschrijven, hebben die ook geen zeemansoordeel?

Ik zal mij hier niet laten vervoeren tot scherpe tegencritiek. Met gerustheid laat ik het oordeel in deze aangelegenheid aan de lezers van dit Tijdschrift over. De zaak is mijnerzijds hiermede voldoende uitgeplozen, eigenlijk meer dan zij waard is.

De aandachtige lezer zal, naar ik verwacht, tot geen andere conclusie kunnen komen, dan dat er voor mij geenerlei aanleiding kan zijn om het door den heer Van Nouhuys verlangde boetekleed aan te trekken.

Mei 1933. C. C. F. M. le ROUX.

*

Toen bovenstaand Naschrift van den Heer Le Roux, dat vanwege den overvloed van kopij voor dit dubbelnummer niet onmiddellijk na de ontvangst kon worden gezet, reeds gedeeltelijk was afgedrukt, ontving de Redactie van den heer Van Nouhuys het volgende bericht:

Rotterdam, 6 Juli 1933.

Mijne heeren

Op mijn brief van 3 April heb ik niets verder van U vernomen. In verband met hetgeen U mij schreef in Uw brief van 28 Maart acht ik nu het verder wachten met publicatie van *mijne* zijde on-

noodig en hoop ik een artikel omtrent het U bekende onderwerp geplaatst te zien in het Augustus nummer van: De Indische Gids.

Met alle hoogachting
Uw dw.
w.g. Van Nouhuys.

In den brief der Redactie van 23 Maart werd plaatsing der correspondentie mèt het verweer van den Heer Le Roux in het e.v. No. van dit Tijdschrift toegezegd. Daaraan heeft de Redactie zich gehouden; hoe in verband met dat schrijven de Heer Van Nouhuys kan terugkomen op zijne stellige verzekeringen, vervat in de beide laatste zinsneden van zijn brief van 3 April, ontgaat haar te eenenmale. Het zal den Heer Van Nouhuys, die thans bijkans vijf en twintig jaren het Tijdschrijft ontvangt, toch wel niet onbekend zijn, dat de afleveringen daarvan op ongeregelde tijden plegen te verschijnen. Hoe vaak zou de tweede aflevering van het jaar reeds vóór 6 Juli in Holland beschikbaar zijn geweest?

Mededeelingen.

Mededeelingen aangaande mijn arbeid gedurende de periode 1 Juli tot 31 December 1931.

Een belangrijk deel van deze periode werd door mij op Java doorgebracht, waartoe door het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Bijbelgenootschap een binnenlandsch verlof van eenige maanden was verleend. Dien tijd heb ik mij voornamelijk bezig gehouden met onderzoek en copie van die manuscripten uit de nalatenschap van Prof. Jonker, die betrekking hebben op het dialect van Looera (West-Soemba) en op het Sawoeneesch.

Het op verzoek van de Directie van het Kon. Bataviaasch Genootschap in 's Genootschaps bibliotheek gedeponeerde materiaal omvatte:

a) Copie van de Laoraneesch-Maleisch-Hollandsche woordenlijst van den vroegeren Missionaris A. J. H. van der Velden (4 cahiers);
b) idem van de Holl.-Mal.-Laor. woordenlijst van denzelfden (9 cahiers);
c) Sawoeneesche grammatica (8 cahiers);
d) Sawoeneesche woordenlijst (4 cahiers);
e) Sawoeneesche teksten en verhalen (7 cahiers);
f) Sawoeneesche verhalen (10 cahiers).

Nu bleken de woordenlijsten van Van der Velden geen noemenswaardige afwijkingen te vertoonen van een copie van een woordenlijst van Van der Velden, die ik voor mijn vertrek uit Holland van Mevrouw Jonker ontving. Daar bovendien de gegevens waarover ik hier op het terrein zelve de beschikking kreeg, omvangrijker zijn, konden deze woordenlijsten spoedig worden uitgeschakeld. Hetzelfde gold van de Sawoeneesche woordenlijst. Volgens aanteekening van Mevrouw Jonker dateert het geheele Sawoeneesche materiaal van vóór 1896. In dat jaar verscheen de Sawuneesche woordenlijst van den Zendeling-Leeraar J. K. Wijngaarden, waarvan mij Jonkers exemplaar, door hem van aanvullingen en verbeteringen voorzien, destijds door Mevrouw Jonker werd geschonken. Zooals Mevrouw Jonker mij bij die gelegenheid meedeelde, hield Prof. Jonker zich in die jaren meer bijzonder met de talen van de Bima-Soemba groep, waartoe ook het Sawoeneesch wordt gerekend, bezig. Zijn publicaties over het Bimaneesch verschenen in de jaren 1893 tot 1896. Oorspronkelijk was het zijn plan, na de bewerking van het Bimaneesch met het Sawoeneesch voort te gaan, waarvoor dit omvangrijk materiaal reeds was verzameld. Bij nadere aanraking met de talen van

de Rote-Timor groep achtte hij toen de beschrijving van een dezer talen van belangrijk ander type van meer beteekenis dan die van het Sawoeneesch, dat, hoewel in grammatischen bouw aanmerkelijk van Bimaneesch en Soembaneesch verschillend, toch met deze talen het naast verwant is en daarmee door hem tot een groep wordt gerekend. Aan dit besluit hebben wij Jonkers grondige werken over de talen van de Rote-Timor groep te danken, van de jaren 1908 tot 1915. Men kan zich ook met dit nagelaten Sawoeneesch materiaal niet bezig houden, zonder eerbied voor de noeste activiteit van dezen werker, den grondlegger voor de studie van de talen der kleine Soenda-eilanden. De grammatica is geheel gecopieerd, evenals de bundel „Sawoeneesche teksten en verhalen". De bundel „Sawoeneesche Verhalen" niet geheel, maar deze is eventueel tijdens een verlofsperiode in Holland wel te bereiken.

In mijn vorig verslag maakte ik melding van de hulp die ik gedurende eenigen tijd kon krijgen van een Aloreeschen goeroe. Deze was bij ons tot kort voor ons vertrek naar Java, eind Augustus. Tot verdere verwerking van het toen verkregen materiaal is het sinds dien nog niet gekomen. In de notulen van de vergadering van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde van het Bataviaasch Genootschap van 14 April 1932 spreekt Dr. Esser van het materiaal, dat mij nog door den Hulpprediker Boeken Krüger zal worden toegezonden. Inderdaad sta ik nog met hem in relatie, maar het bedoelde materiaal heb ik tot nu toe niet ontvangen. Ik houd deze zaak echter in gedachten, al moet ik ze nu wegens andere bezigheden voorloopig laten liggen.

Overigens werd mijn tijd voornamelijk gevuld met de voorbereiding voor uitgave van een bundel Bijbelsche Verhalen in het Waijewasch en verwerking van door mijn helper voor Oost-Soemba verkregen materiaal. Een gedeelte daarvan hoop ik in de volgende aflevering te publiceeren.

L. ONVLEE Jr.

Opstellen in het Maleisch van Belitong

door

ACHMAD SOERIAPOETERA.

[De hier volgen stukken in het dialect der Orang Darat van Belitong waren oorspronkelijk bedoeld om te dienen als volkslectuur. Ze worden hier afgedrukt omdat de redactie meent, dat ze een welkome aanvulling geven van het materiaal vervat in A. G. Vorderman's: Bijdrage tot de kennis van het Billiton-Maleisch, in deel 34 van dit tijdschrift]

Sebagai keterangan tentang berdjenis tanda dan tjara²nja mesti dibatja soesoenan karangan saja, dibawah ini saja mengoeraikannja satoe persatoe.

ē = hendaknja dibatja dengan soeara diantara hoeroef i (bikin) dan ē (kerēta);

ĕ = dibatja: e, didalam soekoe kata: benar, akan tetapi soearanja agak sedikit dipandjangkan;

' = tanda ini, hendaklah dibatja sedikit menjangkak, seperti mengoetjapkan soekoe kata: tidaķ, tetapi djangan sampai terdengar hoeroef ķ-nja;

i-ĕ = kalau pada achir sesoeatoe soekoe kata tampak hoeroef i, dirangkaikan dengan hoeroef ĕ, hendaklah dibatja: je (e = benar);

- ŭ = hoeroef ini, ialah memberi tanda „membesarkan" dan diseboet dengan soeara sedikit agak pandjang seperti: gĕdē-ŭ (dē-ŭ hanja satoe soekoe kata sadja) = besar.

I. LIMA' KISA . . . . . KELAKAR MA' LASAQ.

1. Asalĕ damĕ Bĕlitong.

—„Apéla sĕbapĕ, mĕngkĕ poelau kitĕ nē oorang damĕkan [1]) poelau Bĕlitong", kitoe moelĕ-moelĕ Ma' Lasaq bĕkĕlakar —„moen [2]) mika' [3]) taoe, . . . mimang pandaila mika' ".

---

[1]) namakan [2]) kalau [3]) kamoe.

—„Akoe nē la biak [1]) aiē [2]), ĕngga' [3]) no' [4]) taoekanĕ", dĕdjawap oolē Ma' Lasaq soorang — „kinē kisaĕ!" . . . .

Agi' [5]) djaman doelo'-ĕ, waktoe kitĕ loem adĕ bang [6]) dĕni-ĕ, oedji [7]) oorang toewĕ-toewĕ kitĕ, poela' loom njoeang-njoeangan adĕ djaman radjĕ bĕikor, . . . waktoe itoo, adĕ siko' poelau, no' bĕdamĕ poelau Bali.

Ĕnta kimanĕ [8]) doelo'-ĕ poelau inē, tĕpoetong, laloe anjoot, sampai kĕdĕkat poelau Kĕlĕmantan. Poetongan poelau nē, waktoe sampai dĕtĕmpat tadi' poen sanggat.

Oorang-oorang no' adĕ djook [9]) poetongan poelau nē, laloe bĕkĕrĕdjĕ mantjakkē' [10]) poelau-ĕ too koen [11]) pakoe sĕpajĕ ĕnda' anjoot agi'. Roepĕ-ĕ pakoe too tadi' lama'-lama' djadi tana tinggi-ŭ, laloe djadi goenong no' oorang damĕkan goenong Tadjam.

Poetongan poelau nē, no' la sanggat kan [12]) la dĕpantjang tadi', kĕrĕnĕ poetongan poelau Bali, oorang damĕkan poelau „Bali tĕpoetong". Lama'-lama' damĕ inē poen dĕroeba poela' djadi „Balipoetong". Ĕnta kĕrĕnĕ soekar njĕboetĕ, laloe dĕganti agi' damĕ-ĕ: „Balitong", no' dĕrĕtikanĕ poelau Bali tĕpoetong, tapi achērĕ dĕroeba poela', dĕsĕboet: Bĕlitong. Oorang-oorangĕ no' adĕ bang poelau too dĕdamĕkan oorang Bĕlitong. Oolē bangsĕ Bĕlandĕ dĕganti poela' damĕ-ĕ; dĕsĕboetĕ Billiton.

Kitoela kisa asal-asalĕ oorang damĕkan poelau nē, poelau Bĕlitong, Bĕlitoeng kan Billiton.

2. *Asalĕ Sĕka'.*

Kĕrap tĕdĕngar oorang ngalokan [13]) Sĕka' too asal moelĕ-ĕ dari daki' Nabi, tapijĕ ĕnta ijĕ, ĕnta ĕnda' loom adĕ rĕwajatĕ no' oorang toeliskan; djadi-ĕ lĕbē baik ĕnda' oesa kitĕ kisakan kitoe tē [14]).

—„Ĕngga' doelo'-ĕ", oedji Ma' Lasaq — „poelau Bĕlitong kitĕ nē, djadi sarangĕ bangsĕ Lanoen. Djadiĕ bangsĕ Lanoen too bĕsĕmboenjē' dĕsĕkapoet [15]) goewĕ-goewĕ bang poelau Bĕlitong nē".

—„Taoekĕ mika', apĕ Lanoen too!?"

Lanoen too pĕrampok atau badjak laoet. Roepĕ-ĕ ĕngga' ki manĕsiĕ biasĕ; sĕwarĕ-ĕ bangat garau-ĕ; koelit-ĕ itam lĕgam sĕtĕnga bĕkilat.

---

[1]) kanak² [2]) tusschenwerpsel [3]) hanja [4]) jang [5]) lagi [6]) didalam [7]) kata [8]) bagaimana [9]) pada [10]) memantjangkan [11]) dengan [12]) dan [13]) mengatakan [14]) kini [15]) sekitar.

Ramboetĕ itam, raga-raga [1]) kĕriting bĕkilat djoewa'. Kebiasaänĕ bangsĕ nē, kapēr kan soewa [2]) ĕndak bĕpakaian ki kitĕ-kitĕ nē, sĕlainĕ dari bĕkantjoet makai pĕrĕtja' atau koelit timong [3]) no' sĕdang-sĕdang gĕdē-ŭjĕ. Pĕkĕrĕdjaänĕ sĕtiap ari ĕngga': ngĕrampok, mĕntjoeri, njamoen koen ngĕmboeno-ē' oorang sadja'. No' bini-bini-ĕ gawē-ĕ too ĕngga' galēr-galēr [4]) la bĕhari-ari.

Moen Lanoen ĕndak gi ngĕrampok, bĕkawan-kawan biasĕ-ĕ naik bang pĕraoe, belajar gi kĕtĕnga-tĕnga laoet, laloe bĕsĕmboenjē' dĕtĕpi-tĕpi poelau.

Adĕ sadja' tĕliat oolē Lanoen nē adĕ kapal (lajar) no' datang, tang ĕnda' timpo agi', dĕkĕdjarĕla soewat [5]) itoo djoewa'. Sĕkirĕ-ĕ tĕkĕdjar,... djagĕla (!) moen ĕnda' ganal [6]) samĕ sĕkali barang-barangĕ no' bang kapal too tadi',... toempas bĕrĕnoes [7]) dĕangkootē-ĕ kĕ bang pĕraoe-ĕ. Adĕ dja' [8]) oorang no' ĕnda' ĕndak mĕri'-kan barangĕ,... tang bē [9]) andjoela [10]) moen ĕnda' nĕrĕsing [11]) kĕpala'-ĕ. Oorang ĕndak ngĕlawanē'-ĕ ĕnda' bĕrani, ningo' kawan-kawanĕ sĕkĕboeboen [12]).

Djadijĕ tang bĕngga' i-ĕla aoe' [13]) sadja' apĕ no' ĕndak dĕboewatĕ. Tapijĕ..., lama'-lama', waktoe adĕ pĕratoran nĕgĕri koen adĕ boen [14]) pĕndjoerit bagai, baroola adĕ pĕroeba-än. Mangkin lama' mangkin bĕroeba, hinggĕ bangsĕ Lanoen koewang [15]) dĕkalokan la djadi manĕsijĕ biasĕ sadja'. Achērĕ tĕbijatĕ poen bĕroeba djoea', dari ingkar koen ngaja' [16]) bĕngisĕ, kitoe tē la... loentor, bĕroeba djadi pĕnoeroet sĕrĕtĕ pĕnakootĕ koen oorang oekan-oekan.

Kĕtoeronan Lanoen too, kinē koewang dĕtingo' dĕtĕpi-tĕpi pantai sĕkapoet Bĕlitong, sĕpĕrĕti dĕ Tandjong-Pandan, Boeding, Manggar koen Gantong, no' bangat namboenĕ [17]). Oorang ngĕndamĕkanĕ Sĕka' atau Oorang Laoet.

Basĕ Sĕka' nē ngaja' paja-ĕ dĕdĕngarē koen sĕwarē-ĕ garau oekan-oekanĕ......

—„Akoe' poewi' adĕ' sĕrampang tagĕm", koeno'-ĕ dji Sĕka' ngalokan: Akoe ĕnda' adĕ sĕrampang gĕdē-ŭ. Sĕka' radjin-ĕ kan bĕloentjong [18]), no' dĕmainkanĕ koen gĕndang, tawak-tawak, ... dĕtabola sĕ-ĕngga idoep! Tang la bĕtari-tarianla dijĕ.....

[1]) hampir [2]) kapēr kan soewa = tidak pernah [3]) kerang besar [4]) baring [5]) sebentar [6]) habis [7]) toempas bĕrĕnoes = habis samasekali [8]) sadja [9]) tang bē = bolĕh [10]) tjobalah [11]) sangat terpelanting [12]) banjak [13]) ia [14]) begitoe djoega [15]) bolĕh [16]) sangat [17]) banjak [18]) tari menari permainan Sĕka'.

Bangsē Sĕka' nē tĕbijatē djoewa' bangat tjĕroetjo [1]) boeatanē, hinggē prĕbasē kitē tĕgĕlar, moen adē no' tjĕroetjo, dĕkalokan: „Mika' nē ki Sĕka'."

Kitoe kisaē pasal Sĕka'.

3. *Poelau „Kapal"*.

Kirē-kirē bang djaman sĕbĕloemē djaman radjē bĕikor bari'-ē, dĕtĕpi pantai soengai Tjĕroetjok, adē sĕbĕroejoot [2]) oorang bang kampongē no' bangat miskin. Bĕroejoot si miskin-ē, ngĕmpoenjē-ē' soorang anak, si Koeloop damē-ē. Pĕridoepanē too bangat mara' dakē-ē [3]). Pĕkĕrĕdja'-anē bĕhari-ari ngĕrĕmoenting [4]), ngĕntjari' lalap-lalap sĕpĕrĕti-ē kangkong, rapa' [5]), poetjok mĕnggalē [6]) koen rĕbong. Moen la banjak boelē-ē, baroe dĕtama'-kan [7]) bang ambong, laloe dĕambinē bĕdjoeal bĕkĕliling kampong.

Sĕtiap ari sadja' kitoela dĕkĕrĕdjakanē.

Padē soewatoe pagi, waktoe fadjar agi' sĕdang ĕndak kloewar, Pa' Koeloop — kitoela oorang ngalokan bapa'-ē si Koeloop — pĕgi poela' sĕpĕrĕti biasē-ē kĕbĕbak [8]) gi ngĕntjari' rĕbong no' agi' moeda'. Waktoe Pa' Koeloop nē baroe dja' ĕndak nampas [9]) rĕbong no' bangat agi sĕdang dĕgangan-ē [10]), . . . tĕliat oolē si miskin nē, adē seboewa toengkat bĕmban ngĕlintang bang rĕmpoen boelo no' bĕrĕbong itoo. Toengkat nē moelē-ē, oolē Pa' Koeloop ĕndak dĕsimpingkanē [11]), kĕrĕnē njoekarē' [12]) diē ĕndak nampas rĕbong tadi', tapijē waktoe dĕpoeti'-ē [13]) tĕliat oolē-ē, toengkat tadi', bĕtabor koen intan, mira dĕlimē, bĕbagaila......

—„Wai", dji Pa' Koeloop — „inē baroe kan kajē ko!... Nang rĕtē karoen [14])-kē gĕrangan nē-ē, atau toengkatē Nabi Sĕliman kē poela'.... Ĕŭw, kajĕla ko kinē!"

Rĕbong tadi', haram tang ĕnda' toelaēj [15]) dĕambi'-ē. Koen sĕtĕnga bĕkandjar, tingo' ... Pa' Koeloop sĕgĕrē nĕlambong [16]), laloe mĕdam [17]) gi balik kĕroema-ē.

---

[1]) tidak menoeroet atoeran [2]) sekeloewarga [3]) mara' dakē = melarat sengsara [4]) memetik boewah keremoenting [5]) sebangsa keladi jang hidoep ditepi telaga, soengai dsb. [6]) oebi kajoe [7]) dimasoekkan [8]) djoerang jang penoeh tanam tanaman dan ada soengai ketjil mengalir dibawahnja [9]) menetak [10]) disajoer [11]) diboewangkannja [12]) menjoesahkan [13]) dipoengoet, diambil [14]) harta karoen [15]) djadi [16]) melompat-lompat [17]) teroes berdjalan dengan tidak menoléh-noléh lagi.

Sësampaië dëroema-ë, dëtingo'-ë [1]) ënda' adë manësijë barang soorang. Dëboeka'-ë lawang dapor, ... adë si Koeloop gi' ganat-ganat [2]) djok panpi [3]) ....

—„Loop, manë oema' sida' [4]), ha ?" bëtanja Pa' Koeloop kat [5]) anakë.

—„Ĕnta, tadi' si tang adë la bang oemë sijoen [6])".

—„Gi la loop, la ... sëlik [7]) oema' sida' too", tëdëngar Pa' Koeloop njoero anakë gi njëlik bini-ë.

—„Sëmboraboe [8]) pa', ko lëtē [9]) sëgilë [10]) isa' [11]) njoerongē' [12]) daoen sagoe'", dji si Koeloop poela'.

—„Oema' wing [13]), soesa bangat, ha ... mërinta Poelong [14]) nē", tëdëngar poela' swarë Pa' Koeloop sambil gërëboesan [15]) roepë-ë, laloe gi njëlikë soorang kë-oemë.

*

Ĕnda' lama' agi', Pa' Koeloop koen Ja' Ĕmbi', la bëbalikan. Sampai dëroema, laloe sëbëroejoot too hirook [16]) tëdëngar bëroending ëndak ngëndjoewalë toengkat tadi'.

—„Moen dji ko, si", oedji Ja' Ĕmbi' —„tang baikla dëdjoewal sadja', sëbapë dësimpan poen tang manë kan njimpanë, aja!"....

Pa' Koeloop poela' ngalokan : — „Ko si, ënda' oesa paja-paja ... baik dësimpanē' sadja'!"

—„Tang manë kan njimpanë", oedji Ja' Ĕmbi'.

—„Nang [17]) ijë djoewa' Pa', ikam [18]) nē! Tjoebë dja', ... moen ënda' oorang tjoeri", dji si Koeloop.

Achērë pëtëngkaran inē, toengkat ti' kan dëdjoewal. No' ngëndjoewalë si Koeloop.

*

Kisaë si Koeloop tadi' la gi kënëgëri lain oentoek ngëndjoewal toengkat tadi'. Ĕnda' lama' antarë-ë, toengkat too poen la dëdjoewalë mahal sëgilë.

---

[1]) dilihatnja [2]) sama dengan berbaring (galēr-galēr) [3]) divan (canapé) [4]) engkau [5]) pada [6]) sana [7]) melihat sambil memanggil [8]) pribahasa, jang mengatakan „tidak maoe" dan bererti: „walau saja disimboer dengan aboe sekalipoen" [9]) lelah [10]) sangat [11]) bekas [12]) mendorong, berasal dari menjorong keréta [13]) [14]) seboetan jang dioetjapkan waktoe moerka pada seseorang [15]) tanda marah, jang diperlihatkan dengan tingkah lakoe [16]) hirau, katjau bilau [17]) *tusschenwerpsel* jang tak boléh ketinggalan [18]) seboetan 2e persoon oentoek orang jang lebih toewa dari pada kita, djoega „bëlau" sebagai *derde persoon*.

Dětjěritěkan si Koeloop nē la kajě; koen ěnda' ěndak agi' balik kat oorang toewě-ě.

Lama'-lama' si Koeloop nē ti' diam děněgěri oorang, kěrěně běkawan sadja' koen anak-anakě sědagar, laloe dijě děambi' měnantoe oolē sědagar no' paling kajě bang něgěri ti'.

Pindēk kisaě, sětěla bětaoen-taoen si Koeloop běbini koen anakě sědagar ti', oolē měrtoewě-ě děsoero dijě gi běniagě kěněgěri lain poela'. Si Koeloop nē laloe měli sěboewa kapal bělangkai [1]) sěgilě. Anak boewa-ě no' kan běkěrědjě bang kapalě si Koeloop la tjoekoop lěngkap. Kapalě poela' la děkěmasē', sělěsai kan gi bělajar. Sětěla itoo laloe si Koeloop gi bětarē [2]) kat měrtoewě-ě; minta didoe'ěkan biar sělamat bang pědjalananě sěbagaěiě. Biniě děbawa'-ě djoewa' oentoek ngawanē'-ě dijě běniagě ti'.

*

Dětěnga djalan si Koeloop ti' těpikēr ěndak gi balik soewat [3]) kat oorang toewě-ě. Sětěla bělajar bětěnga-těnga boelan, pindēk kisa-ě, sampaila kapalě si Koeloop ti', děmoewarě děkat soengai Tjěroetjok. Bang kapal too hirook boenji angsě, běrok, bibēk ... pindēkě apě sadja' no' adě děbawa' bang kapal too, těděngar boenjiě ...

*

Oorang toewě-ě si Koeloop, lama'-lama' ngěnděngar anakě ti' datang mawa' kapal soorang, laloe ngěmbawa'-ē' panggang kěra', pěkasam běloot koen kětoepat oentoek ngěndjamoe anakě děkapal. Koen sangoe inē oorang toewě-ě si Koeloop ti' sambil atiě bangat gěmbirē-ě laloe gi kěkapalě si Koeloop, tapiě waktoe sampai děkapal, Pa' Koeloop koen Ja' Ěmbi' oekaně děsamboet koen kěgěringan [4]) oolē anakě. Sěbalikě děoesēr, ěndak děsipakaně . . . děloedaē'-ě. Sangoe no' děbawa' oolē oorang toewě-ě ti' dětěradjang-radjangkaně toenggang langgang panggang kěra' koen no' lain-laině ti'. Si Koeloop laloe ngalokan: „Pěgi! Akoe ěnda' adě ngěmpoenjě-ē' oorang toewě no' kinē. Pěgi! Ngamboes lěkas, akoe ěnda' ěndak ningo' sěpiak matě agi' adě oorang miskin děkat kapal ko! Bansat, pěnipoe, ěndak kan rětě koo!" . . . .

Oorang toewě ni ti', sětěla ngěnděngar anakě ti' kitoe ngamboes-ngamboeskaně, . . . koen pěrasaän no' bangat děhiněkaně, gi la balik poela' kědarat.

---

[1]) besar [2]) pamitan [3]) sebentar [4]) riang hati.

Sĕsampaĕiĕ kĕdarat, koen ati no' pata, oema'-ĕ si Koeloop kĕrĕnĕ bangat kĕkĕsalanĕ, laloe . . . nimangkan soesoe-ĕ sambil ngalokan: „Moen ijĕ dijĕ too anak ko si Koeloop, ko minta moeda-moedahan kapalĕ too karam!" . . .

Sĕtĕla ngalokan [1]) kitoe, Ja' Ĕmbi' koen Pa' Koeloop ti', koen ai' matĕ bĕrimbēs [2]), laloe samĕ-samĕ gi balik kĕroema-ĕ.

Ĕnta kimanĕ, ... loem dja' Pa' Koeloop koen Ja' Ĕmbi' ti' sampai kĕroema-ĕ, tang njada [3]) kapalĕ si Koeloop la ngĕrĕndap bang ai', lama'-lama' poen karam . . .

*

Kirĕ-kirĕ la bĕboelan-boelan lama'-ĕ, ... dĕtĕmpat kapalĕ si Koeloop ti' karam, timboel sĕboewa poelau no' roepĕ-ĕ ĕnda' oeba-ĕ kapal. Poela' moen malam Djĕmahat gasik [4]) tĕdĕngar sĕwarĕ angsĕ, bibēk koen no' lain-lainĕ bang poelau itoo, itoola bĕnatang-bĕnatang no' dĕbawa' oolē si Koeloop bari'-ĕ [5]) bang kapalĕ.

Hinggĕ kinē damĕ poelau itoo, poelau „Kapal" . . . . .

4. *Bĕladang.*

—„Kinē akoe kan bĕkisa pasal oorang bĕladang, kĕrĕnĕ kitĕ nē sĕmoewĕ mĕsti makan. Bĕsawa ki dĕpoelau Djawĕ ĕnda' adĕ koewang [6]) dĕ Belitong nē, sĕbapĕ tanaĕ ĕnda' kitoo soeborĕ. Oolē sĕbap itoo oorang boewat sadja' ladang", dji Ma' Lasaq—„kinē kisaĕ too".

Moelĕ-moelĕ oetanĕ dĕtoenoe [7]), no' oorang kalokan noenoe too. Oetan nē dja' oekanĕ sebasing [8]) oetan sadja' no' koewang dĕtoenoe, tapi-ĕ ĕngga' oetan kĕmalian [9]). Sĕtĕla toempas batang-batang bang oetan ti' djadi aboe, baroe oorang kĕrĕdjĕkan tana-ĕ. Pĕtamĕ noegal [10]) atau moeat loebang sĕgĕdē-gĕdē-ŭ oempang [11]). Poela'-ăn noegal nē, ĕnda' adĕ koewang koen kajoe sĕbasingĕ; ĕngga'-ĕ koewat dĕpakai kajoe Pĕlawan [12]) atau Kĕbantoejan [13]).

Moen la [14]) oeda sĕlĕsai noegal ti', baroola bibētĕ dĕsĕmai, no' oorang kalokan mĕnē' [15]). Oeda itoo loobang-loobang ti' dĕbiarkanĕ sadja', kapēr kan dĕtimboesē', ĕngga'-ĕ dĕtimboesē' ĕngga'-ĕ oolē angin koen oedjan sadja'. Moen ari pĕngoedjan, moeda sĕgilĕ bĕtoembowanĕ bibēt-bibētĕ ti'. Doewa' tigĕ ari, tang bagi' [16]) la bĕ-idjauăn kĕtingo'-anĕ ladang ti'.

---

[1]) berkatakan [2]) mengalir di pipi [3]) kebenaran [4]) kerap kali [5]) dahoeloe [6]) boléh [7]) dibakar [8]) sebarang [9]) hoetan jang baik tanahnja oentoek diperboeat ladang [10]) memboeat lobang oentoek menanam padi [11]) paha [12]) [13]) nama [14]) soedah [15]) menjemai [16]) *tusschenwerpsel.*

La tigë boelan mënē', dëtoenggoo agi' ënam boelan, baroe padijë bëmasakan. Oeda itoo padijë dëkëtam.

—„Ha, . . ." oedji Ma' Lasaq—„dësinē'-la waktoewë no' ko radjinkan [1]) të."

Moen la oeda ngëtam, oorang-oorang pëladang nē bëgawai, sëdëka koen dëadëkan pëmainan bëtiong, bëtjampa', lëbē-lëbē agi' moen ngëmping [2]). Biak-biak boedjang bëpakaian bëmatjam-matjam; adë no' makai badjoe kërawang [3]) koen sëpan; adë poela no' makai sësoet [4]) pakaian dari kain boeloe [5]) koen bësimpit [6]) kain batē' [7]) tëngari tëdjak. Lihērë dëbëbat [8]) koen dasi, nëktaj [9]), makai poela' mapla, . . . bapaj [10]), tang la gi ngēgē la kat no' bini-bini! Tënga malam boerat [11]) namboen no' bëpakaian inda-inda agi'. No' makai këmidjë koen sëpan itam poetongan sarong sënapang, makai sëpatoe poetē sërëtë dëbëbat bëtisë; bëgoendool makai katjë matë itam, ... ëûw, tang ënda' agi' la, oorang lain no' lawa-ë.

Sëbalikë kitoe djoewa' no' bini-bini, samë ijë-ë. Moen no' agi' dajang-dajang, tang tingo'-la dësëkapoet rëmpoen-rëmpoen kërëmoenting! . . . .

5. *Dëraman Binat.*

— „Kisa Dëraman Binat", dji Ma' Lasaq — „akoe ëngga' sikit [12]) pandai-ë."

Moelë-moelë kan ko kisakan apë sëbapë oorang ngëndamëkan bëlau too kitoo.

Bari'-ë, oema'-ë Dëraman (inē-la damë-ë bëlau no' sëbënarë), namboen bibēkë gasik gi bëmain bang amau, tapi-ë moen balik bibëk-bibēkë ti', dë-itongē' oolē oema'-ë . . . sëlari [13]) koerang sadja'. Kitoe poenjë kitoo . . . oema' bëlau ti, bëtanja' kat bëlau, këmanë-manë bibēkë pëgië mëngkë mangkin lama', mangkin ngëtji' sadja' too, dëdjawap-ë oolē Dëraman: — „Ēnta, Ma' . . . kaloe' bē dëmakanē binat!" . . . Kitoe koeno'-ë.

Wal hal bibëk no' bë-ilangan too, sëmoewë-ë dëdjoewalē' bëlau kat Tjinë toekang boebor.

[1]) menjoekai [2]) memboewat emping beras [3]) soelaman berlobang-lobang [4]) satoe stél (berasal dari bahasa Inggris *suit*) [5]) kain boeloe = wol [6]) memakai kain [7]) batik [8]) dibaloet [9]) tali léhér (berasal dari bahasa Inggris *necktie*) [10]) *tusschenwerpsel* [11]) tengah malam boeta [12]) sedikit [13]) teroes meneroes.

Inēla sēbapē bēlau too dēgēlarē' biak: „Dēraman Binat"...

*

— „Kinē," oedji Ma' Lasaq — „sēlainē dari no' itoo, banjak agi' kisa Dēraman Binat nē. Kitoe tē kan ko tjēritēkan djoewa', waktoe bini bēlau minta' dētjēraikan."

Moelē-ē hirook tēdēngar bang roema bēlau too pētēngkaran. Ēnta kimanē, sētēla bētēngkar oekan bē bēboela' [1]), bini Dēraman Binat ti', ēndak ngalokan [2]) minta' dētjēraikan tapiē tēsala, laloe njēboet: „Boewangla ko nē, haoe' [3])-ē!"... Ma'loemla oorang no' agi' mara, ēndak kētjēpat-tjēpatan bētjakap, laloe sala njēboetē!

— „No' apē", dji Dēraman Binat, — „sinē' kaoe!" Tang dēpanggolē bini bēlau toe ti', dēbawa'-ē kēkēboen, laloe dēsēlēdangkanē [4]) bang rēmpoen nanas!

— „Aja", koeno'-ē dji bēlau — „gila' ēndak tē, tang nērēsing kaoe!"

Ēūw,... bini bēlau ti' poen roepē-ē oekan-oekan gērēboesan-ē, ki ēndak bēlau tēlan kaloe'-ē Dēraman Binat ti', tapi-ē nang ēnda' moeda...

Sētēla kitoe, bangkit bini bēlau ti'; ngēntak-ngēntakkan kaki-ē; njēranala [5])..., laloe gi bēsadoe kat Kiaji. Kisaē Dēraman Binat ti' dēpanggil ngadap, gi pēkarē.

Waktoe dēpēriksē oolē Kiaji, adē poela' akalē sēpajē mēnang pēkarē-ē.

Sētēla Kiaji ti' mēriksē, laloe ēndak noelisē' pēkarē-ē, oolē Dēraman Binat too poela' dēpēroongē' [6]) sadja' bini bēlau, hinggē bini-ē too noolē [7]) tētingo' [8]) kat bēlau, laloe... dēdjēbi'-ē' oolē bēlau. Idong bēlau, bēlau kēroet-kēroetkan; bibērē dēpēlēngkonglēngkongkan la ki [9]) soedoe' [10]) roepē-ē . . .

Bini bēlau no' ningo'-ē ni ti' sērik [11]) bangat, gērēboesan poela' sambil ngēntak-ngēntakkan kakiē, laloe njērana-ē' bēlau,... tapi bēlau si mēdji'kan [12]) diri' sadja'!

— „Hapē [13]) nē, ha", dji Kiaji.

— „Ēnta Kiaji, kitoe la moen no' gilē sih", dji Dēraman Binat too poela'.

— „Oekan, Kiaji, diē nē basē [14]) ngēndjēbi'-ē' ko!" oedji bini bēlau sambil noendjok Dēraman.

---

[1]) mendjoesta [2]) mengatakan [3]) ja [4]) dilémparkan [5]) mentjomél pandjang-péndék [6]) diawasinja teroes [7]) noléh [8]) terlihat [9]) seperti [10]) séndok [11]) marah [12]) berdiamkan [13]) apa (dengan soeara menggertak) [14]) basē = sebabnja.

— „Ĕnda' Kiaji! Dijě ngĕrapē' [1]) sadja' ngalokan kitoo. Mimangĕ koo nē oorang gilĕ!" njaoet Dĕraman Binat.

— „Gilĕ bangat si ĕnda' . . . tapiĕ sē la lĕbē dari sĕtĕnga-ĕ!" dji bini bĕlau ti'.

— „Ajo! Oesa [2]) nak [3]) ngingar [4]) dĕsinē'! Diam!" tĕdĕngar Kiaji bĕsoerak.

Sĕdjoeroes sĕnjap. Ĕnda' lama' agi' Dĕraman Binat ti' la ngoelai-ē' [5]) bini bĕlau ti poela'! Njĕrana poela' bini bĕlau ti'. Kitoo tē laloe bĕboenji Dĕraman Binat.

— „Aja, Kiaji", koeno'-ĕ dji Dĕraman Binat,—„kitoo nē, Kiaji, djadi ko sĕlĕdangkan tē!" — sambil tĕtoendjok tjĕtjal [6]) kat bini bĕlau.

Pindēk kisa, Dĕraman Binat nē mĕnang pĕkarĕ koen bini-ĕ.

*

Balik dari kantor Kiaji, Dĕraman Binat dagĕ [7]); gi mĕli tjĕntjaoe kat Tjinĕ no' agi' raga sĕngkē'.

— „Pē' [8]), mĕli tjĕntjaoe", dji bĕlau.

— „Balapa", bĕtanja' Tjinĕ nē.

— „Nang kan bĕrapĕ kĕ ha, bēngga' mĕli tjĕntjaoe tē! . . . . Doewa' sēn!"

Oolē Apē' ti' dĕbĕri'-ĕ sĕgĕlas, laloe dĕpinoemĕ oolē Dĕraman Binat. Sĕtĕla tjĕntjaoe ti' abis, dĕpoelangkan gĕlasĕ kat toekang tjĕntjawĕ.

— „Agi'?" dji Apē' too poela'.

— „Agi' bĕ!" oedji bĕlau.

Tjinĕ ti' mĕri'-kan poela' sĕgĕlas. Dĕpinoem oolē Dĕraman; abis poela'.

— „Agi'?" dji toekang tjĕntjaoe ti'.

— „Agi'!" koeno'-ĕ dji Dĕraman Binat. Dĕpinoem poela' tjĕntjaoewĕ; ganal agi'.

— „Agi'?" dji Apē' ti' poela'.

— „Kinē doeloo' Pē', ko ĕndak mĕnarē' tali sĕloewar [9]) ko doeloo' . . . Agi', Pē'!" oedji Dĕraman Binat.

Dĕpinoem poela' tjĕntjaoewĕ.

Kitoo-la tĕroes, hinggĕ Dĕraman Binat ti' la paja bĕnjawĕ; kapēr kan koewat agi' bĕdjalan! . . . .

---

[1]) mendjoesta, tapi kalau didalam bahasa Soendanja adalah: „ngatjaprak" [2]) djangan [3]) hendak [4]) riboet [5]) mengganggoe [6]) tertoendjoek-toendjoek [7]) dahaga [8]) seboetan oentoek berbitjara dengan seorang Tionghoa [9]) tjelana.

— „La, Pē'", oedji Dĕraman Binat nē, „djadi-la. Ko la kĕnjang; gĕdĕbo [1]) pĕroet ko. Dja' [2]) sida' tingo' pĕroet ko boentjitĕ [3]) la mĕlĕndangan [4]) ! . . . . Moera bangat Wing, tjĕntjaoe sida' nē ha!" Sambil ngalokan kitoo, oolē Dĕraman Binat dĕbajarĕ doewa' sēn kat Apē' ti'.

— „Hĕtssjĕlĕtom!" tĕdĕngar Apē' too bĕtĕriak — „liong fong looi [5]), o . . [6]) poen ngai [7])", laloe tjoewang-tjaing ngoemē!

— „Apĕ . . . . . Pē' (! ?) dji sida', liongpong loewi . . . . ?" dji Dĕraman Binat.

— „Hē, o. . . . . loe-a pitjit!"

— „Pajala, ... ko ĕngga' mĕli doewa' sēn!"

Achērĕ, tĕdjadi poela' pĕtĕngkaran, laloe pĕkarĕ agi' kat Kiaji . . . .

— „Kimanĕ kaoe ngalokan tadi'ĕ, waktoe kaoe moelĕ-moelĕ mĕli-ĕ kat dijĕ ti'?" bĕtanja' Kiaji kat Dĕraman Binat.

— „Doewa' sēn, Kiaji!"

— „Bĕrapĕ gĕlas kaoe pinoem tjĕntjaoewĕ?" oedji Kiaji.

— „Ĕnta, ko ĕnda' ngitongĕ", dji Dĕraman Binat.

— „Bĕrapĕ toekang tjĕntjaoewĕ minta'?".

— „Oedji-ĕ liongpongloewi, loe-a pitjit koen ngoemē [8]) sĕĕnta-ĕnta-ĕ [9])", dji bĕlau poela' ngĕndjawapĕ, — „ko bĕri' doewa' sēn, haram diĕ kan ĕndak. Tang ko kantongē' agi' doewit ko!" . . . .

— „Manĕ doewitĕ?" bĕtanja' Kiaji ti' poela'.

— „Adĕ nē, ... bang kantong ko!"

— „Bawa' sinē' [10])!" dji Kiaji.

— „Ĕnda'-ē", dji Dĕraman Binat — „ko ĕnda' adĕ mĕli tjĕntjaoe kat ikam, Kiaji aĕi!"

— „No' apĕ", oedji Kiaji koen moekĕ mira padam — „koerang adjar kaoe!"

— „Kiaji!" dji Deraman Binat . . . . .

Dĕraman Binat mĕdji'-kan diri'-ĕ.

Kiaji poen ngoemē tĕroes koen matĕ no' mĕntjialan [11]).

Sĕdjoeroes bĕboenji [12]) Dĕraman Binat ngalokan kat Apē' ti'.

---

[1]) gemboeng [2]) tjobalah [3]) gendoet [4]) sangat besarnja [5]) bahasa Tiong Hoa Hakha (Khē) = doea poeloeh oeang sén [6]) oetjapan ini, ialah lazimnja soedah mendjadi „kata penambah" sadja jang tidak lebih bolĕh diertikan, dari tak ada ertinja, akan tetapi djarang ketinggalan dioetjapkan dalam bertoetoer kata [7]) berikan padakoe [8]) mentjomél [9]) pandjang péndék [10]) „berikan padakoe, sini!" [11]) membesarkan matanja [12]) bersoewara.

— „Aja, Pē' . . .moen boela' koo! Dji koo dja' apě!" . . . Děraman Binat ti' tě toendjok tjětjal — „Kaoe nē la . . . ěnda' ěndak koo bajar doewa' sēn, pasalě!"

— „Hětssjělětom!" dji toekang tjěntjaoe ti' poela'. — „Ngai 'm hē [1]), o!"

— „Aja, . . . Kiaji! Dijě dja' la ngalokan kitoe. Ěnda' kan poela' koo běboela'!" dji Děraman Binat toolē. . . . .

Kěrěně Kiaji ti' kěkěsalan, laloe dě-oesērě Děraman Binat sambil ngalokan: „Isok kan koo pěriksě agi' kaoe nē!" . . . .

*

Kě-isokaně, Děraman Binat ti' datang poela' kat Kiaji, tapi-ě bělau kinē makai sěpatoe gědē-ŭ sěgilě, koen koetorě; poela' běloempor, ki no' isa' ngidjak-ē' pělitjak [2]). Bělau těroes ngatjar [3]) masok bang kantor Kiaji . . . .

La . . . hē! La loering [4]) boesokě bang kantor Kiaji ti'.

— „Baoe no' hapě nē, ha . . . kinē bangai-ě [5]). Boesok bělěntong [6])", dji Kiaji.

— „Ěnta Kiaji!" dji Děraman Binat, „oekaně . . . . "

— „Hěŭw! Hěŭw . . . no' apě kaoe pakai too", oedji Kiaji sambil noendjok kaki-ě Děraman Binat.

— „Sěpatoe, Kiaji!" . . .

— „Oema' . . . koo tang ěnda' ěndak ngalokaně too sěpatoe; hě-ŭw!" dji Kiaji too poela'.

— „No' apě da-itoo [7]), Kiaji iě!?" dji Děraman Binat.

— „Ěnta, . . . ! Ajo, boeka'!"

— „Ěnda' koewang, Kiaji."

— „Ngapě poela'!"

— „Ěnda' adě, tang ěnda' koewang la, sěbapě koo dari kětji' tang la makai sěpatoe la!" oedji Děraman Binat.

— „Kělakar kaoe! Ajo, boeka', lěkas!"

— „Ěnda' koewang, Kiaji! Kapēr, ěnda' koewang djoewa',— iě, haoe'! Sěbapě akoe tang dari gi' kětji' la makai sěpatoe nē, . . . haram!

Moen Kiaji ěnda' pětjaja' koen [8]) koo, tjoeběla koo ambi' sěpatoe-sěpatoe koo too! Dari kětji' hinggě gědē-ŭ. No' inē poen koo

---

[1]) (bah. Tiong Hoa) = tidak, boekan [2]) djalan air kotoran dari kamar mandi (ketjombéran) [3]) berdjalan setengah berlari [4]) semerbak [5]) boesoek [6]) sangat boesoeknja [7]) no' apě da-itoo = habis, apakah-sebenarnja [8]) pada.

sĕngadjĕkan mĕli no' gĕdē-ŭ, sĕbapĕ koo la taoekanĕ sē, ko kan agi' ngĕgĕdēkan" . . . koeno'-ĕ dji Dĕraman Binat.

— „Oema'", dji Kiaji poela'— „nang agi' ĕndak gĕdē, matjamĕ kaoe nē". . . .

II. TIGĔ 'ILMOE BATHIN, KĔPĔTJAJA'-ÄN OORANG DĔ BĔLITONG.

1. *Kĕdaong.*

Apĕ Kĕdaong too.

Dĕ Bĕlitong — dji oorang — oesa ĕndak gila' [1]) arai [2]) njĕbootē' boen Kĕdaong, Poelong bagai! Sĕbapĕ oekanĕ lain; Kĕdaong, Poelong bagai too, gasik [3]) moenoo manĕsijĕ . . . . .

Kitoe tē, kĕrĕnĕ kitĕ ĕndak taoekanĕ ngapĕ djadi oorang-oorang dĕ Bĕlitong bangat takoetĕ koen Kĕdaong, Poelong bagai too, dĕbawa inē kitĕ kisakan kĕpĕtjaja'-än oorang-oorang itoo.

Sĕpandjang tjĕritĕ-ĕ oorang toewĕ-toewĕ, roepĕ Kĕdaong too — kitĕ ngĕmoelĕkan sadja' koen kisa Kĕdaong — ĕnda' oeba-ĕ ki boerong gagak; boeloewĕ itam lĕgam bĕkilat. Gawē-ĕ Kĕdaong ĕngga-ĕ ngĕmpisē' [4]) manĕsijĕ; lĕbē-lĕbē radjinĕ moenowē' bijak-bijak kĕtji', no' bangsĕ-bangsĕ gi' sĕdang njoesoe atau no' gĕdēan sikit. Idoopĕ Kĕdaong nē, ijĕla dĕpiarĕ-ē' oolē manĕsijĕ; dĕbĕri' makan koen dĕpoedjĕ-poedjĕ ki moedjĕ no' apĕ gĕrangan. Kĕpĕtjaja'-än oorang miarĕ-ĕ, moen dijĕ adĕ moeso-ĕ atau adĕ no' njakitē' atijĕ, laloe malamĕ dĕsoeroo ĕmpis oolĕ Kĕdaong piaraänĕ. Kĕrĕnĕ kĕrap kĕboktian [5]) bĕnar Kĕdaong nē kitoe pĕkĕrĕdjaänĕ; dĕboktikan oorang atau bijak no' dĕsoeroo ĕmpis ti' sakit atau mati, laloe mangkin lama' mangkin pĕtjaja' oorang-oorang dĕ Bĕlitong, kan Kĕdaong too gasik moenowē' manĕsijĕ, hinggĕ takoetĕ oekan-oekan oorang njĕbootē' damĕ Kĕdaong too.

Asalĕ.

Sĕpĕrĕti djoewa' manĕsijĕ, kitoe djoewa' Kĕdaong adĕ asal-oesoolĕ. Kinē [6]) kisa-ĕ!

Agi' djaman bari'-ĕ, dĕsĕboewa oemĕ, adĕ bĕdijam soorang tani — kitĕ damĕkan sadja' si Tani — kan soorang binijĕ. Idoopĕ sĕlama'-

---

[1]) sangat [2]) kerap; tjerēwēt [3]) soeka [4]) „memboenoeh" [5]) diboektikan [6]) ini (begini).

lama'-ĕ damai sadja': radjin bĕkĕrĕdjĕ, tapijĕ diam bang sĕboewa poendok kĕtji', no' bĕdinding kan koelit koen bĕratap daoen sagoe'.

Lama'-lama' dijam bang oemĕ ti', dĕkisakan poela', binijĕ si Tani nē ngandong. Waktoe la tjoekoop sĕmbilan boelan sĕpoeloo ari, tĕrasĕ oolē binijĕ si Tani ti' sakit pĕroetĕ; moelas oekan-oekan. Ari poen la mĕgĕrip [1]) koen gĕlapĕ, sambil oedjan rintis. Bini si Tani nē laloe ngalokan kat lakijĕ: „Hooij [2]), koo nē la bangat bĕrasĕ sakit pĕroet koo. Gi la, hooij, sida' sĕlik bidan!"

—„Oema'", dji si Tani poela'—„dijĕ [3]) nē! Kan datang kĕ ha, koo soewat-soewat [4]) nē! Ai, . . . ngapĕ sida' ĕnda' ngalokan dari gi' tadi'-tadi'!?". . . . . . .

Dĕkisakan, oemĕ si Tani nē, lĕtakĕ djaoo sijoen-sinē dari kampong; apĕ agi' dari roema-ĕ bidan; djaoowĕ adĕla kirĕ-kirĕ pĕdjalanan sĕtĕtak [5]) ari lama'-ĕ.

Kitoela dĕkisakan poela', koen oemē rirēt [6]); njandang [7]) kain; sambil nĕrikē' [8]) tali sĕloewar, si Tani ti' gi la bĕdjalan njĕlik bidan. Dĕtjari'-ĕ oorang no' mawa' kĕritĕ soerong, tapi ĕnda' adĕ, laloe bĕdjalan kaki sadja'-la si Tani ti' gi kĕroema-ĕ nē' [9]) bidan.

Sĕpĕninggal si Tani ti' roepĕ-ĕ binijĕ nē la mangkin bangat bĕrasē moelas pĕroetĕ. Ĕnta kimanĕ, ĕnda' lama' antarĕ-ĕ si Tani ti' ninggalkan roema-ĕ, roepĕ-ĕ kapēr kan tĕtahan agi' binijĕ, laloe samĕ soewat too djoewa' dĕkĕmasē'-ĕ tikar bantal, tali poedok bagai. Sĕtĕla sĕlĕsai sĕmoewĕ-ĕ dĕringkasē', ... pindēk kisa-ĕ poela', binijĕ si Tani nē la ngĕlachērē' oerokĕ [10]), laloe bĕbĕrĕsē badanĕ. Kitoe djoewa' anakē dĕpandiji'-ĕ; dĕbĕdongē' bagai; dĕbaringkanĕ bang doelang, no' dĕlapitē' poela' koen kasor kĕtji'; kain; dĕkĕlamboewē' koen kĕlamboe kĕroedjoot [11]).

—„Djabē", kitoe tibĕ-tibĕ tĕpikēr oolē binijĕ si Tani —„laki koo ti' loom [12]) isa' makan no' apĕ-apĕ. Moen dijĕ balik dja' kini, tang tĕntoela kĕboeloran."

Sambil bĕpikēr kitoe-kitoo, binijĕ si Tani nē laloe gi kĕdapor. Dĕsĕlikĕ sadjian; dĕboeka'-kanĕ toedong sadji-ĕ, dĕtingo'-ĕ kĕroendjoe' [13]) nasi gi' sikit isi'-ĕ, sĕgĕrĕ ngĕrampongē' [14]) api, mĕntanak.

---

[1]) magrib (petang hari) [2]) [3]) seboetan antara soeami-isteri [4]) sebentar [5]) setengah; tetapi hanja oentoek „hari" sadja [6]) teroes meneroes [7]) menjeléndangkan [8]) mengentjangkan [9]) nénék [10]) baji [11]) kelamboe gantoeng [12]) beloem [13]) tempat menjimpan nasi, jang diperboewat dari pada daoen pandan [14]) menjalakan, menghidoepkan.

Sĕtĕla masak nasi'-ĕ; dĕtingo'-ē poela' oolē binijĕ si Tani nē, laookĕ; haram, tang ĕnda' adĕ barang ki ramboet.

Moelĕ-moelĕ dijĕ ti' kĕbingongan no' apĕ kan dĕboewat laook. Tapijĕ lama'-lama' bĕpikēr kitoe, sambil tĕmĕnong ti', tĕtingo' oolē-ĕ loembookan tĕmboenē' no' agi pĕnoo tĕbaloet koen toeban dara [1]), gi' ngĕloembook bang pĕrintjong [2]) roema, ĕnda' djaoo dari dapor.

—„Ha", kitoe koeno'-ĕ dji binijĕ si Tani — „itoo nē laook no' njaman!"

Sambil ngalokan kitoe, tang dĕ-ambi'-ĕ tĕmboonē' ti'; dĕsijangē-ĕ, dĕkĕrat-kĕratĕ ki ngĕratē' ati sapi galakĕ, laloe dĕpoelakanĕ [3]). Dĕgangan masam pĕdas, dĕtoemisē', dĕmasak karĕ koen dĕgoeringē' bagai.

Sĕtĕla sĕlĕsai bĕmasak ti', laloe binijĕ si Tani bĕsadji.

*

Dĕkisakan poela', si Tani ti', tĕnga malam boerat baroe balik sĕrĕtĕ kan bidan. Sĕsampajĕ dĕroema-ĕ, si Tani poen sĕgĕrĕ njangkootkan kainĕ no' dĕsandang; beboeka' badjoe', laloe doedok ngĕloendjor, kĕlĕtējan [4]). Sĕmĕntarĕ itoo, nē' bidan poen masok djoewa' bang roema, sambil bĕtanja': „Manĕ Loop, bini sida'?"

—„Sijoen tē!" dji si Tani, sambil noendjok binijĕ; tapijĕ.... loem dja' oeda si Tani ti' noendjok kitoe, binijĕ laloe ngalokan: „Koo la sĕlĕsai, dijĕ, aē!"

—„Ngapĕ?" dji si Tani poela' sambil tĕtjĕngang.

—„Bĕh [5]), tang la sĕlĕsai la, koo"... njaoot bĕnijĕ poela'.

Sĕkĕtikĕ too djoewa' si Tani bangkit, laloe ngĕndĕkatē' binijĕ, sambil bĕtanja': „Manĕla anak kitĕ, hooij!?"....

Nē' bidan ti' poen gĕring roepĕ-ĕ ningo' binijĕ si Tani la sĕlĕsai ngĕlachĕrē' anakĕ, laloe ngoerootē' sadja'. Sĕmĕntarĕ itoo si Tani gi' asik nimangē anakĕ koen njanjian:

„Timang ĕnggē'-ĕnggē' [6]),
Kĕrasak daoen boelo,
Dĕtimang gi' kĕtjē',
La gĕdē koewang dĕsoero."

Nē' bidan, no' agi tĕnga ngoerootē' binijĕ ti' laloe kĕtawa', kakak kilai......

---

[1]) darah jang setengah bekoe [2]) pendjoeroe [3]) dimasaknja [4]) kelelahan [5]) seboetan jang tak bererti, akan tetapi perloe dipakai [6]) njanjian.

— „Aoew [1]) Loop, sida' sē! Biak agi' randang [2]) bagi' [3]) la dētimangē'!" oedji nē' bidan.

Lama'-lama' roepĕ-ĕ si Tani ti' lētē bangat, tĕrasĕ lapar pĕrootĕ.

— „Hooij, adĕ no' apĕ ha, no kan dĕmakan?" kitoe tĕdĕngar si Tani bĕtanja' kat binijĕ.

— „Ĕntala", dji binijĕ poela' — „tang bē sĕlik dja' bang toedong sadji sijoen!"

Ĕnda' lama' antarĕ-ĕ, kisa-ĕ si Tani ti' maken, abis nasi' sĕtĕnga pĕriok. Laook-laookĕ no' ĕnda' tĕrabis, dĕkĕta'-ē'-ĕ [4]), hinggĕ ngĕtji'. Sĕtĕla gĕdĕbo bĕnar pĕroetĕ si Tani ti', koen gĕraga'-än [5]) sambil njoekitē' [6]) gigijĕ; sĕsampajĕ dĕtĕnga roema, bĕtanja' kat' binijĕ: „Haĕŭw, njaman bangat ha, koo makan! Laook no' apĕ kēn [7]), hooij, too ti'!?" . . . .

—„Tĕmboenē', no' koo lachērkan ti'," dji binijĕ poela'.

—„No' apĕ?" . . . . oedji si Tani. Ĕnda' timpo agi', ... la mĕngkoewal rasĕ pĕroetĕ si Tani. Sambil ngoemē pandjang pindēk si Tani ti' bĕlari kĕloear, moenta . . . . ngambi' doewa' boewa atap roema-ĕ, laloe gi tĕrĕbang tĕnga malam too djoewa'.

Kitoela asal-oesoolĕ Kĕdaong.

Tandĕ-ĕ Kĕdaong ngĕmpis koen Djampi'-ĕ.

Moen adĕ bijak kĕtji' no' dĕ-ĕmpis Kĕdaong, moelĕ-moelĕ kĕliatan bijak ti' tĕkĕpak-kĕpak kaki tanganĕ; matĕ-ĕ tĕpĕtjial-tjial. Inēla tandĕ pĕkĕrĕdja'än Kĕdaong.

Ambi'-la oebatĕ, laloe djampi'-kan koen djampi'-ĕ, kini:

بســـم اللّه الرحمن الرحيم

—„Oeri tĕmoeni toeban dara:
Asal kaoe djadi boerong Kĕdaong:
Kaoe datang dari matĕ ari idoop;
Poelangla kaoe kĕmatĕ ari mati;
Kĕ-ai' ĕnda' bĕlimbak;
Kĕpadang ĕnda' bĕroempoet;
Ranting ĕnda' pata;
Itoola tĕmpat kediaman kaoe."

---

[1]) seboetan [2]) mérah [3]) seboetan, jang boléh diertikan = „soedah" [4]) bahasa Betawi: „digado" [5]) mendahak [6]) mengorék [7]) apĕ kēn = apakah.

Oebatĕ.

Kitoe djampi'-ĕ! Kinē kitĕ tingo' poela', apĕ oobatĕ, no' dĕdjampijē' ti'.

Pĕtamĕ bawang mira — no' toenggal — koen minjak kĕlapa', dĕbĕdjakē'[1]), laloe dĕkoesokan dĕsĕkapoet sikoe-sikoe kaki koen tanganĕ biak no' dĕ-ĕmpis ti'. Kitoe djoewa' dĕbĕlakang bilong[2]) koen dĕtĕngkokĕ.

No' lainĕ, ijĕla djintan itam koen inggoe (daoenĕ atau gĕta-ĕ); sĕtĕla dĕbĕbak[3]) laloe dĕpalit-palitkan dĕtĕnga bĕlakangĕ no' sakit. Sĕmĕntarĕ itoo, oesa ĕndak dĕloepa'-kan noenoe kĕmĕnjan! . . .

Ngidoopē' Kĕdaong.

Sĕpĕrti la kitĕ taoekanĕ, banjak oorang dĕ Bĕlitong no' ngidoopē' Kĕdaong too. Pasal pĕmbĕlĕanĕ, baikla kitĕ kisakan djoewa' dĕbawa inē.

Moen Kĕdaong too ĕndak dĕbĕri makan, oorang no' ngidoopē'-ĕ ti moelĕ-moelĕ mandi hoen koesoel-langēr bagai. Sĕtĕla bĕbĕrĕsē, baroela bĕsadji. Waktoe itoo ĕnda' koewang dĕtingo' oorang lain. No' dĕsadjikan too: bĕras koenjit; ati ajam itam; kĕlapa' no' agi bang tĕmpoerongē koen lilin poetē doewa' batang. Mĕri' makanĕ nē poela, ijĕla tĕnga malam sadja'. Sadjianĕ samĕ sĕkali dĕtama'kan bang tĕmpoerong kĕlapa'-kelapa' no' agi' bĕsaboet sikit-sikit; dĕgantongkan djok batang no' sĕmak dĕbĕlakang roema no' ngidoopē'-ĕ, laloe lilinĕ dĕtoenoe, dĕboewat pĕlitĕ. Sambil noenoe lilin ti', dĕbatjĕkan sĕrapa-ĕ: „Inē koo meri' makan sida'! Oesa ĕndak ngaroe[4]), ĕndak ngatjau, dĕ ai' dĕ angin!"

2. *Poelong.*

Kĕtĕrangan pasal Poelong.

Sĕlainĕ dari Kĕdaong, dĕ Bĕlitong, poen bangat oorang takootē' sĕbangsĕ agi' no' tĕrĕbang malam. Oorang dĕsijoen ngĕndamĕ-ē'-ĕ: Poelong.

Poelong nē, sĕpandjang kĕpĕtjaja'-än oorang-oorang dĕ Bĕlitong, oekanĕ ngĕroepĕkan boerong, ki Kĕdaong. Bĕnar Poelong too tĕrĕbangĕ malam djoewa', tapijĕ pĕbida'-änĕ:

a. Kĕdaong, moen tĕrĕbang, ĕnda' kĕtingo'än roepĕ-ĕ, tapijĕ kĕdĕngaran boenji-ĕ.

[1]) diramas [2]) telinga [3]) ditoemboek [4]) seperti mengatjau.

b. Poelong, moen tĕrĕbang, kĕtingo'-an roepĕ-ĕ, tapijĕ enda' adĕ kĕdĕngaran soewarĕ-ĕ.

Roepĕ-ĕ Poelong moen gi' tĕrĕbang, bĕwarnĕ ki api no' agi' sĕdang marak; idjau biroe bĕtjampor mira ki oorang noenoe bĕlirang roepĕ-ĕ. Oedji oorang dĕ Bĕlitong, Poelong no' kĕtingo'-än tĕrĕbangĕ too, ijĕla kĕpala' manĕsijĕ; no' bĕwarnĕ-warnĕ too, isi' pĕroetĕ koen loemoran dara. Tapi, no' oorang damĕkan Poelongĕ no' sĕbĕnarĕ, ijĕla antoe; dĕkalokan djoewa': oorang aloes.

Idoopĕ Poelong nē poen samĕ sadja' ki Kĕdaong, dĕpijarĕ oolē manĕsijĕ djoewa'; bēngga adĕ pĕbida'-änĕ, Poelong adĕ no' djadi pĕsakĕ dari ninēk mojang oorang, toeroen tĕmoeroen, hinggĕ toedjo kĕtoeroenanĕ.

Kĕgoena'än oorang ngidoopē' Poelong too, samĕ sadja' ki ngidoopē' Kĕdaong, oentoe' mĕpĕnakalē' [1]) manĕsijĕ lain, no' njakitē' ati oorang atau oentoe' bĕngga' ngandjoe 'ilmoe oorang sadja'. Kitoe djoewa' halĕ ki Kĕdaong; kĕrĕnĕ kĕrap kĕboktijan pĕkĕrĕdja'-änĕ, oorang mangkin bangat ngĕmpĕtjaja'-ē'-ĕ.

Asalĕ.

Bari'-ĕ, ĕnta bĕrapĕ ratoes taoen no' la laloe, bang sĕboewa oetan no' bangat sĕmakĕ; bĕgoewĕ-goewĕ batoe; adĕ soorang radjĕ, Mina damĕ-ĕ, no' bangat bĕngisĕ. Radjĕ nē ngĕmpoenjĕ-ē' doewa' oorang anakĕ; soorang no' laki, soorang agi' no' bini. No' lakijĕ bĕdamĕ Sĕlingkong Boemi; no' bini, Sĕdĕdar damĕ-ĕ. Radjĕ too poela' adĕ mijarĕ siko' asoe' no' dĕdamĕ-ē' Tērla-Tjēpla. Anak-anak radjĕ ti' roepĕ-ĕ lĕbē bĕngisĕ poela' dari ajaĕ. Gawē-ĕ too, sĕtijap ari ngĕmpa'-ē' [2]) manĕsijĕ; sari soorang. Kitoela sĕtijap ari, hinggĕ bĕmatijan samĕ sĕkali sĕbĕroejoot radjĕ Mina too.

Anak tjoetjoo'-ĕ radjĕ nē, ngĕndapat 'ilamat, radjĕ Mina koen anak-anakĕ too ĕnda' adĕ bĕmatijan, tapijĕ djadi oorang aloes, laloe minta' makan. Oorang aloes ti' bĕtjakap-tjakap poela': „Moen anak tjoetjong koo ĕndak minta' toelong no' apĕ-apĕ, sĕboet sadja' damĕ koo. Kĕla' koo datang!"

Kitoela halĕ, hinggĕ kini agi' adĕ oorang no' ngidoopē' Poelong too. Tandĕ-ĕ oorang no' adĕ ngidoopē' Poelong too, lihērĕ bĕgĕrat sĕkĕlilingĕ, ki no' dĕrĕkat roepĕ-ĕ.

---

[1]) mengchianat [2]) makan setjara bengis.

Moen oorang no' ngidoopē' Poelong ti', ĕndak ngĕmpis moeso-ĕ atau no' njakitē' atijĕ, moelĕ-moelĕ bĕkoesool-langĕr, mandi' koen ai' kĕmbang toedjo roepĕ. Sĕtĕla bĕrĕsē, baroe gi tidoe'. Sambil baring, dĕratapē'- la sĕkĕlijan poedjĕ-poedjĕanĕ, hinggĕ dijĕ tĕtidoe'. Asing la njĕnjak tidoe'-ĕ, baroela oorang aloesĕ ti' datang, masok bang pĕroetĕ, laloe naik kĕkĕpala'-ĕ. Lama'-lama' pĕlahan-lahan, kĕpala' oorang ti' ngĕlĕla-ē' [1]) nanggal [2]); ĕnda' lama' antarĕ-ĕ agi' kĕpala' koen isi' pĕroet oorang ti' tanggal samĕ sĕkali, laloe sing! [3]), tĕrĕbang samĕ soewat too djoewa'. Dari sinē', Poelong ti' oekanĕ tĕroes gi ngĕndatangē' no' ĕndak dĕ-ĕmpisĕ, tapijĕ gi dijam doeloe' bang bĕroeman [4]) roema oorang no' mijarē Poelong too, ĕnta apē dĕboewatĕ bang bĕroeman too. Sĕtĕla kirĕ² sĕpoeloo mĕnit lama'-ĕ baroela Poelong too gi tĕrĕbang ngĕndatangē' no' kan dĕ-ĕmpisĕ.

Rasĕ-ĕ dĕ-ĕmpis Poelong.

Oorang no' dĕ-ĕmpis Poelang too, bĕrasĕ-ĕ moelĕ-moelĕ ki adĕ angin atau ki adĕ no' njĕpoe [5]) bilongĕ; rasĕ-ĕ dĕmoen [6]) oekan-oekan! Ĕnda' lama', pĕmandanganĕ ti ngĕlĕla'-ē' bĕkoenang-koenang, pĕning kĕpala'-ĕ. Sĕmĕntarĕ itoo ngĕlĕla'-ē' lĕma badanĕ; pĕroetĕ mĕngkoewal ĕndak moenta rasĕ-ĕ. Koekoe kaki tanganĕ idjau-biroe.

Moen kitoe, tang oekanĕ no' lain, Poelongla poenjĕ kĕrĕdjĕ.

Djampi'-ĕ.

Adĕ oorang no' dĕ-ĕmpis Poelong, moen ĕnda' toelē dĕdjampi, koen doekoonĕ, kĕrap djoewa' nĕresing djiwĕ-ĕ. Djampi'-ĕ too, ijĕla ki kĕpĕtjaja'-ăn oorang dĕ Bĕlitong sĕkaool [7]) ngalokan ki dĕbawa nĕ.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

— „Kĕtjĕbak, kĕtjĕbor,
Sĕdĕdar, damĕ no' bini;
Sĕlingkong Boemi, damĕ no' laki;
Tērla-Tjēpla, damĕ asoe'-ĕ;
Mina, damĕ radjĕ kaoe;
Oesa ĕndak ngaroe, ĕndak ngatjau;
Balikla kat toewan kaoe".

---

[1]) moelai [2]) terlepas [3]) seboetan [4]) kolong [5]) menioep [6]) dingin [7]) satoe madzhab.

Kitoe djampi'-ĕ too! Kinē kitĕ mĕsti taoekanĕ poela' oobatĕ no dĕdjampi'.

Oobatĕ.

Sĕparoo doekoen moelĕ-moelĕ mintĕ' pĕdoepa'-ăn, laloe dĕtoenoewĕ kĕmĕnjan. Moen la ngantoel [1]) asapĕ, baroela minta djĕringau; tĕroos dĕ-ĕmpa'-ĕ. Kirĕ-kirĕ sĕtĕnga antjor djĕringau no' dĕ-ĕmpa' ti'; dĕtapak [2]) poela' djintan itam, laloe dĕsĕmborkan djok moekĕ koen dĕsĕkapoet toenggongĕ no' dĕ-ĕmpis Poelong.

Sĕtĕla dĕsĕmbor oorangĕ ti', doekoenĕ laloe minta' poela' ai' dĕmoen sĕgĕlas dĕrĕndamĕ akar sĕsĕpit [3]). Ai' rĕndamanĕ ti' dĕpakai oentoe' noetoo [4]) matĕ oorang no' dĕ-ĕmpis Poelong. Noetoo nē poela', oekanĕ sebasing tjor [5]) sadja', tapijĕ makai daoen sirē.

Itoola oebatĕ oorang no' dĕ-ĕmpis Poelong.

Ngidoopē' Poelong.

Sooe'al ngidoopē' Poelong nē, same sadja' ki ngidoopē' Kĕdaong, baik pasal pĕmbĕlĕanĕ kan no' lain-lainĕ. Engga'-ĕ no' djadi pĕbida'-ănĕ sikit ijĕla tĕntang ngĕmbĕri'-ĕ makan. Kitoe djoewa' pĕmakanĕ sĕrĕbĕ manta' [6]); ki bĕras koenjit, ajam itam sikoo' (sikoo' nē poela', oekanĕ siko' poega'-poega' [7]), tapijĕ ĕngga' dĕambi oentoe' Poelong too, kĕpala'-ĕ, atijĕ, kalangĕ, toengkingĕ koen kakijĕ), sĕroetoe tigĕ batang, tĕloe' ajam tigĕ boeti' koen tampinan [8]) sirē tigĕ tampinan. Lainĕ poela', tigĕ ĕlai daoen sirē no' la dĕtjatē' koen kapor ki gambar djĕrangkong.

Sadjijan nē sĕmoewĕ-ĕ moelĕ-moelĕ dĕ-ator bang doelang no' bĕlapit koen kain poetē, libar koen pandjang *doewa'* (dĕmaksootkanĕ pandjang kan libarĕ samĕ *doewa' sĕtĕ*).

Waktoewĕ oorang mĕri' makanĕ, samĕ sadja' ki mĕri' makan Kĕdaong, jang oedji malam ari too. Sadjijanĕ too sĕmoewĕ dĕamborkan dĕsĕkĕliling roema oorang no' ngidoopē' Kĕdaong, oolē oorangĕ itoola. No' ĕnda' dĕ-amborkan ijĕla kain poetē koen doelangĕ sadja'. Kain poetē-ĕ, sĕbap isa' dĕpakai oentoe' bĕsadjikan kĕpala' ajam no' gi' manta' bagai' ti' sĕmoewĕ, tĕntoela koetor

---

1) mengeboel 2) dipapak (bah. Betawi) 3) sebangsa akar toemboeh-toemboehan didalam hoetan 4) noetoeh (memerah) 5) tjoerahkan 6) mentah 7) diboelatkan 8) sirih jang soedah dikapoeri; diberi bergambir dsb.; péndéknja soedah lengkap diberi boemboe

bĕrisi' dara bagai; oolē oorang no' mijarĕ Poelong ti', laloe dĕsimpanĕ; dĕtaroo'-kan djok bĕlĕbas dĕatas lawang.

Kitoe djoewa' waktoe sadjijanĕ ti' dĕ-amborkan: bang roema la ngantool asap kĕmĕnjan; dĕsĕrapa'-ē' [1]): „Inē koo mĕri sida' makan — dĕtitangē' siko'-siko' no' dĕsadjikanĕ — ĕngga' sĕkitoe rĕdjĕki rĕdjĕki koo! Djagĕkan diri koo, sĕpajĕ ĕnda' adĕ no' ĕndak djahat kat akoo."

*

Sĕbap-sĕbapĕ djadi Poelong, boen Kĕdaong bagi too dĕbĕri' makan, oekanĕ lain,— sĕpandjang kĕpĕtjaja'-ān oorang dĕ Bĕlitong— moen ĕnda' dĕbĕri makan, idoopanĕ oorang ti', kan ngĕmpis toe-wanĕ soorang, no' oorang kalokan djoewa': „makan toewan" galakĕ [2]).

3. *Pĕndinding.*

Kĕrĕnĕ dĕ Bĕlitong namboen oorang no' bĕilmoe kĕbathinan, baik oentoe' ngĕmpĕnakalē' atau ngĕndjailē', pindĕkĕ sadja' oentoe' kĕdjahatan atau kĕbaikan bagi oorang lain, koen 'ilmoewĕ too, patoet djoewa' kitĕ naoewē' pĕndjagĕan badan sĕndiri'. Oorang-oorang damĕkan 'ilmoe oentoe' pĕndjagĕ badan ti', ijĕla: *pĕndindingĕ.*

Adĕ doewa' matjam pĕndinding nē. Siko' ĕngga' oentoe' pĕn-djagĕ badan sĕndiri', no' siko'-ĕ sambil djadi pĕndjagĕ badan soorang, poen koewang malikan pĕnakalan oorang, sĕpajĕ ngĕn-tam oorang no' mĕnakalē'-ĕ. No' moelĕ-moelĕ atau no' ĕngga djadi pĕndinding ti' sadja'; kinē batja'-anĕ:

بسم الله الرحمن الرحيم

—„Toedjo matjan lalat adĕ dĕbaooekoo;
Toedjo matjan lalat adĕ dĕdjantongkoo;
Toedjo matjan lalat adĕ dĕatikoo;
Bangoonla oerat koen daoen kajoe;
Hak koentji Alloh; koentji Moehamad;
Pĕgang Alloh koentji Moehamad."

*

No' dĕkalokan „*daoen kajoe*", bang batja'ān dĕatas nē, ijĕla dĕmaksootkan bilong kitĕ manĕsijĕ nē.

---

[1]) dibatjakan [2]) biasanja.

No' lainĕ, pĕndinding no' koewang malikan [1]) pĕnakalan oorang, ijĕla mĕsti dĕpoewasĕkan toedjo Sĕnēn kan toedjoo Kĕmis doeloe'. Moen la poewasĕ kitoe, baroe oorangĕ no' ĕndak ngamalē'-ĕ ti' dĕpandi' koen langēr, kĕmbang toedjo roepĕ bagai. Sĕtĕla bĕrĕsē badan kitĕ, baroe bĕpakaijan sĕrĕbĕ bĕrĕsē; makai minjak-minjak no' aroem baoewĕ, laloe batjĕ batjĕ-anĕ:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

—„Gadja Linsing pĕrmankoo;
Matjan itam dĕdadĕkoo;
Alloh mĕmajoong koo;
Moehamad toengkat koo;
Rasoelloelloh ngĕlindongē' akoo;
Akoo ilang dĕkandang Rasoelloelloh.

Kĕrantjang, kĕrintjing;
Ranggas pata dĕgoenggoong angsĕ;
Indal koetoo', koebijal koetoo';
Ngoetoo'-kan ati kaoom Moe'min;
Poelang kĕtĕmpat istanĕ Alloh.

NASCHRIFT.

De geschiedenis van den in een der bovenstaande verhalen genoemden Radja Berékor vindt men in Mal. Hds. Bat. Gen. 84. De Catalogus van Van Ronkel geeft er op blz. 163 een kort excerpt van; iets uitvoeriger meegedeeld komt de inhoud hierop neer:

In Mataram is vorst Seri Rama met zeven zonen, van wie twee (tweelingen) een staart van ± 1 hasta lengte hebben, en deswege Radja Berékor heeten. Ze schamen zich over hun staart, en vernemende dat Belitoeng zonder vorst is, gaan zij daarheen. Terwijl zij de Soengai Boeding opvaren tracht de vogel Maka, op uitdaging van den oudsten broer, vliegende hun schip bij te houden. De vogel krijgt een voorsprong, waarop Radja Berékor bevel geeft de vuurtest (*keran*) over boord te werpen; deze wordt het eiland Keran. Daarna wordt de stookplaats (*dapoer*) over boord gegooid

[1]) mengembalikan.

om het schip lichter te maken; hieruit ontstaat het eiland Semboeang Dapoer. De vogel komt echter toch eerder te Pangkalan Boeding, vier uur varens van de riviermond, aan, maar sterft daar van vermoeienis. De beide prinsen gaan daar aan land; de jongste gaat naar het bovenland en vestigt zich in Kampoeng Perawas in het district Tandjoeng Pandan. De oudste blijft in Pangkalan Boeding en plant er vruchtboomen, die er thans (1875) nog zijn. Later laat hij een tweede dorp stichten, Air Bakai geheeten; van de daar geplante gewassen zijn nog sporen over. De kok van den oudsten Radja Berékor snijdt zich bij het bereiden van keladi bij ongeluk in zijn vinger, zoodat er eenig bloed in het gerecht komt. De vorst vindt het zoo lekker, dat hij bevel geeft iederen dag een van zijn slaven te slachten en voor hem te bereiden. Als er nog slechts zes over zijn besluiten ze, hulp te vragen aan de kampoengbewoners. Deze vangen een hert en bereiden het, en noodigen vervolgens den vorst uit om „menschenvleesch" bij hen te komen eten. Op een afgesproken sein (een pantoen) van een der slaven pakken de kampoengmenschen, die onder het huis staan, de staart van den vorst vast en de slaven die hem bedienen steken hem dood. Het lijk wordt begraven bij de Goenoeng Bangsi in het district Boeding, waar het graf thans nog te zien is. De zes slaven trouwen met meisjes van Pangkalan Boeding.

De rijstadat onder de Toradja's van de Boven-Karama
(West-Midden-Celebes)

door

A. BIKKER.

Het bovenstroomgebied van de kali Karama is zeer dun bevolkt en tamelijk boschrijk. Daardoor vindt de bevolking ruimte genoeg voor den ladangbouw en komen sawah's nagenoeg niet voor. De bevolking van dit gebied behoort tot den Toradjastam van de Taë-sprekende Toradja's. Ze zijn zeer geïsoleerd van de buitenwereld en hebben tot op heden hun adat tamelijk ongerept weten te bewaren. Een der hoofdzuilen van hun adat is wel de rijstadat, die zich laat verdeelen in de volgende hoofdstukken:

A. **Het zoeken van een plaats.**

Tegen den tijd, dat ze een ladang willen gaan maken, gaan ze naar het bosch, naar een plaats die hun geschikt lijkt. Wanneer ze, op die plaats gekomen, een vogel hooren roepen op vroolijken toon, a.h.w. zingend of lachend, dan is dat een teeken, dat de dewata's hun gunstig zullen zijn. Dan roepen ze terug:

Ikomo dewatakoe, Moeboerai'kanni lindo masakke Nakakendeki lompona padang	Gij zijt onze dewata; wij hopen dat ge ons op deze plaats wilt zegenen, want hier willen we een rijstveld maken.

Maar het gebeurt ook wel, dat ze op de plaats in het bosch waar ze een rijstveld willen maken, aangekomen, geen vogel hooren roepen of wel een vogel hooren roepen alsof hij huilt, dus op een tragen, treurigen toon; dan is dat een teeken dat de dewata's hun *niet* gunstig zullen zijn op die plaats, zoodat ze daar dan ook niet durven beginnen, maar naar een andere plaats trekken, net zoolang tot ze ergens komen, waar de voorteekenen gunstig zijn.

Hebben zij een goed voorteeken gekregen, dan beginnen zij op die plaats het hout om te kappen. Zij hakken dan net zooveel hout om tot er een tuin ontstaat die groot genoeg is voor 3, 4 of 5 huisgezinnen. Eenige dagen nadat het hout is gekapt en een beetje droog is geworden, wordt de brand erin gestoken. Wanneer de grond goed schoon is van alle levende planten, wordt er mais gepoot. Als de mais ongeveer anderhalven voet hoog staat, wordt de tuin omheind.

B. **Wat aan het planten van de rijst voorafgaat.**

De adat die aan het planten van de rijst vooraf gaat heet *mamoeloen*. Alvorens ze tot het mamoeloen overgaan komen eerst de menschen die met elkaar een tuin willen aanleggen samen, ten einde een vaste gedragslijn op te stellen en het eens te worden. Ze komen samen met den Pokkaloe. (*Pokkaloe* komt waarschijnlijk van Pong-aloek. *Pong* beteekent Heer en *aloek* beteekent adat; dus de heer of de leider van de adat.) De Pokkaloe brengt een kip mee als offer voor de goden. De kip wordt geslacht, haar vleesch gedeeld en gekookt in bamboe. Is het gaar dan neemt de Pokkaloe de beide vleugels (de boutjes) en den lever en legt die op een blad van den boom genaamd *boerinase* (geen ander soort blad mag hiervoor gebruikt worden). Dan legt hij dat blad met het vleesch op een offertafeltje, dat gemaakt is van het hout van den boerinaseboom (ook hiervoor mag geen ander hout gebruikt worden).

Daarna begint de Pokkaloe te bidden (*pa'dewatai*). Dat doet hij op de volgende wijze:

O, dewata tangana tondok!	O gij dewata die in het midden van de kampoeng zijt!
Oempali' bamba boenga' lalankatorroan pesailean	Gij die het dal omringt aan de voorzijde en aan de achterzijde,
dewata rantena roko'	Gij dewata van de vlakten beneden,
dewata tobanga kodo	Gij dewata die uw keel wijd opent,
dewata tandoek ri'rang	Gij dewata met de ... horens (het woord ri'rang is niet vertaalbaar),

dewata saloe palli	Gij dewata van de Palli-rivier,
dewata tandoek solongan	Gij dewata met de gevaarlijke horens,
dewata bassian oetta'	(onvertaalbaar)
dewata saloe masoso	Gij dewata van de Masoso-rivier,
dewata bosorang batang	Gij dewata die de stengels doet neerdalen,
dewata manomba	Gij dewata die wordt aangebeden,
dewata saloe oewai	Gij dewata van de Oewai-rivier,
dewata ra'pa'na tondok	Gij dewata van het plein van het dorp,
dewata rante kasimpo	Gij dewata van de kasimpo-vlakte [1]),
dewata tangdoeloe karri	Gij dewata die niet verandert,
dewata laoe' tombang	Gij dewata van den vijver der karbouwen,
dewata mambela,	Gij dewata van verre,
dewata mandappi',	Gij dewata van dichtbij,
malekomai,	kom hierheen,
kande atena manoek	eet de lever van de kip,
sola kinande maboesa	benevens het witte eten (rijst)
kada pasamajakoe sorro'	opdat het woord van mijn offer vervuld worde,
namasakke boettoe koerenge'	opdat gezegend worde de berg dien ik draag (de berg waar wij wonen?)
angkoe siindo'mora manoek mapia boeloe	en ik leg hier neer deze kip met mooie veeren,
dio kapolimboeang	in deze vergadering,
kandemi sanda mammi'	eet maar erg lekker,
toemimboe'mi sanda marasa.	eet maar erg smakelijk. [2])

[1]) *kasimpo* is een soort groente.

[2]) *toemimboe* is een manier van eten, waarbij men met een vlugge handbeweging het eten in den mond werpt.

Na dit gebed neemt de Pokkaloe een bamboestengel vol water en zegt:

Ammoe iroe' pakasakke	Drink maar op de gezondheid
tang diteka mananganna	niet voorbijgaan waar de rivieren samenkomen,
tang dilamba'pa oeloenna	noch waar zij ontspringen,
iapi natekai	dit is de grens [1])
banggi'pi to toeö renden	. . . (onvertaalbaar) lang leven,
to dadi masaë	oud worden,
to tang bilala	die rijk worden,
to tang kapoenda-poenda.	die geen gebrek hebben.

Na dit gebed wordt het water uit de bamboe uitgegoten op het offervleesch van zooeven. Dan wordt dat offervleesch genomen en verdeeld onder de aanwezigen, die allemaal een klein stukje eten met wat rijst. Hiermee is deze plechtigheid afgeloopen en keeren allen naar huis terug. Den daarop volgenden nacht begint men de padi te stampen, welke den volgenden dag gebruikt zal worden bij het *mamoeloen.*

C. **Het mamoeloen.**

Het mamoeloen is een plechtigheid waarbij kleefrijst wordt gekookt in bamboe en gewone rijst *dila'pa'*, d.w.z. wordt gevouwen in bladeren en daarna in bamboe gekookt. Vele kippen worden bij deze gelegenheid geslacht.

Wanneer alle bamboe's zijn gevuld, draagt men ze naar de ladang om daar gekookt te worden.

De Pokkaloe gaat voorop, dragende een tak van de soe'soe'ranboom, die straks moet dienen als offertafeltje. Wanneer op de ladang alle rijst gekookt is, neemt de Pokkaloe het vleesch, dat geofferd zal worden, een beetje kleefrijst en een beetje gewone rijst, legt het samen op een blad van de soe'soe'ran-boom (een ander soort blad mag niet gebruikt worden) en plaatst daarna dit blad op een mik van de soe'soe'rantak, die hij meegebracht heeft, en doet dan het volgende gebed:

O, dewata! da'moe poesa'	O dewata, wees niet verstrooid,
da'moe maling	wees niet verbijsterd

[1]) Deze en de vorige zin houden in een belofte dat de adat niet zal worden overtreden.

matoembakoe lingka to lino	Hoedanig is de weg der menschen?
ammoe toëra tariang ta'pa'	Opdat de adat met kracht wordt gehouden.
inan osso'na toe koeponene	die afdaalt van de voorvaderen,
aloekna toe koepotomatoea	die ik van mijn ouders ontving,
oentoë tariang ta'pa'	die met kracht wordt gehandhaafd,
anna pokende tananan bata'	opdat de geplante mais vermenigvuldigd worde,
kandemi sanda mammi'	eet maar erg lekker,
timboe'mi sanda marasa.	eet maar erg smakelijk.

Na dit gebed neemt de Pokkaloe den soe'soe'ran-tak, trekt hem uit den grond, hakt hem met één slag doormidden en zegt:

Toeka'toengara sa'kako	Wend U vlug naar boven,
angkoe tanan indo'	en ik plant de moeder
angkoe osok ambe!	en ik plant den vader!

Hierna neemt hij de twee stukken van den soe'soe'ran-tak en werpt ze op den grond om den wil der goden te zien. Ligt het hout met het snijvlak naar boven, dan is dat een teeken van de gunst der goden, maar ligt het snijvlak naar beneden gekeerd, dan is dat een teeken dat de ladang niet gezegend zal worden. Vervolgens neemt de Pokkaloe een der stukken van den soe'soe'ran-tak, splijt het eene einde en steekt het andere einde in den grond (op deze manier wordt het een offertafeltje) en zegt:

O dewata tangana oema	O gij dewata van het midden van het rijstveld,
dewata oengkambi kande loemappoe	gij dewata die zorgt voor veel eten,
dewata saloe tomo'	gij dewata van de Tomo'-rivier,
dewata batoe mekoela	gij dewata van den steen die verwarmt
dewata tadodo	gij dewata ..... (onvertaalbaar)
dewata rante ao'	gij dewata van de vlakte waar bamboe's zijn,

dewata rante lemo	gij dewata van de vlakte waar citroenen groeien,
dewata membela, dewata mandappi'	gij dewata's van verre en gij dewata's van nabij,
dewata oengkalo' saloe	gij dewata die de rivieren graaft,
dewata oememba boentoe	gij dewata die wandelt op de bergen,
dewata lako Sanda' pan	gij dewata van de Sanda'pan [1]
dewata lako Senapoeti	gij dewata van de Senapoeti [2]
dewata randanna langi	gij dewata van den rand des hemels,
dewata lelean oeran	gij dewata, die den regen doet aanhouden,
dewata biring tibojong	gij dewata van den oever van het rijstveld,
dewata Poeang Batara	gij dewata Hemelheer,
solo' ko allo totemo	daal neer op dezen dag,
siroengga' ko silelei	komt vlug hierheen gij allen,
na iko padolo mai	gij die vooraan staat kom hier,
oengkande atena manoek	om de lever van de kip te eten
sola kinande maboesa	en het witte eten (de rijst)
kada pesamaja	en spreek uw belofte,
anna kendek tananan bata'	opdat de mais vermenigvuldigd worde,
koesiindo' mora manoek mapia boeloeh	en ik leg hier neer de kip met mooie veeren,
sosoan roda'.	de kleefrijst uit de geopende bamboe.
Iamote koepalendoe	Hiermede eindig ik,
mangkapolekoemandemammi'.	ik heb weer lekker gegeten.
Inoe'ko(iroe') pakasake	Drink maar op de gezondheid,
tang ditengka pamenanganna	niet voorbijgaan waar de rivieren samenkomen,
tang dilamban pa oeloena	noch waar zij ontspringen,
iapi natekai to toea renden,	dit is de grens om lang te leven,
to dadi masai,	die oud worden,

[1] Sanda'pan is de naam van een hoogen berg in de nabijheid.
[2] Senapoeti is de naam van een hoogen berg, wat verder weg.

to tang bilala	die rijk worden,
to tang kapoenda-poenda	die geen gebrek hebben.
kandemi toe sanda mammi'	eet nu maar erg lekker,
timboe'mi sanda marasa.	eet maar erg smakelijk!

D. **Het ma'loenda.** (Het klaarmaken van de zaai-rijst).

Voor het ma'loenda aanvangt, legt elk gezin zooveel padi klaar als straks noodig is om uit te zaaien. Vóór de Pokkaloe gekomen is om te bidden mag men de padi niet dorschen (*ma'loenda* beteekent: de rijstkorrels van de aar scheiden).

Wanneer de Pokkaloe komt om de zaairijst aan de dewata's op te dragen, moet ieder wiens rijst gewijd zal worden een jonge kip meebrengen als offer aan de goden.

Alvorens de kip geslacht wordt, brengt de Pokkaloe haar levend naar de stookplaats en spreekt het volgende:

O dewata,	O dewata,
kedenni aloek tang aloek	Er is geen adat dan deze adat,
bisara tang bisara	ook geen woord dan dit woord,
na denka tindo tang siroeroe	er zal zijn een zoete slaap,
pangimpi tang maleso	een onverklaarbare droom,
ia manii oemboettoe toemangi	hij zal veel leed veroorzaken,
pare talloe boelina	rijst met drie halmen
dadi koetoë te kada kasalle	zal ik vasthouden (oogsten?) het woord is groot,
la oesalli papanni	de vloer zal van planken gemaakt worden,
aloek tang aloek	er is geen adat dan deze adat,
bisara tang bisara	er is geen woord dan dit woord,
anna kende' tinde pare talloe boelina	hier staat de rijst met drie halmen,
koepakatindo litak	ik zal ze in den grond planten,
randan moko ma'koerroe soemanga'	zie hier mijn dankzegging,
membiriko mapole paraja.	neig uw oor tot mijn dankbetuiging.

Na dit gebed wordt de kip geslacht en gekookt. Is het vleesch gaar dan wijdt de Pokkaloe het aan de dewata's met de volgende woorden:

O, dewata tanganna tambing	O gij dewata die in het midden van de kamer zijt,
tipalisoena dapo'	die in het midden van de stookplaats zijt,
tananan somba	geplant. de paal terzijde van de stookplaats,
osokan tang marapo	planting zonder bederf,
lando adiri timbaklaja landalongaki	een hooge paal, een dwarsbalk en een nokbalk,
dewata oempali bamba	gij dewata die het dal omringt,
boenga'lalan katorroan pesailean	aan de voor- en achterzijde,
rantena roko	en de vlakte beneden,
dewata to-bangan kodo	gij dewata die de apen wegwerpt,
dewata tandoek solongan	gij dewata met de gevaarlijke horens,
dewata bassian oetta'	gij dewata . . . (onvertaalbaar),
dewata bosorang batang	gij dewata die de stengels doet neerdalen,
dewata mambela, dewata mandappi'	gij dewata van verre en gij dewata van nabij,
malekomai kande ate manoek	kom hierheen en eet de lever van de kip,
sola kinande maboesa	benevens het witte eten (rijst),
kada pasamajakoe	het woord van mijn offer
sorro' namasakke	worde vervuld en gezegend zij
boettoe koerenge	de berg dien ik draag,
angkoe siindo'mora manoek mapia boeoe	en ik leg hier neer deze kip met mooie veeren,
dio kapolimboean	in deze vergadering,
kandemi sanda mammi'	eet maar erg lekker,
timboe'mi sanda marasa.	eet maar erg smakelijk.

Na dit gebed wordt de padi gedorscht (*diloenda*), zoodat de korrels van de aar worden gescheiden. Deze padi wordt dan in

een mand gedaan en naar de nieuwe ladang gedragen, met een varken dat geslacht zal worden.

Bij de ladang aangekomen maakt elk gezin vuur in zijn eigen hutje. Dan komt de Pokkaloe, dragende een soe'soe'ran-tak en begint te spreken:

Iko dewata oengkambi boerana padang	Gij dewata die de vruchten van de tuin bewaakt,
daoe poesa'	wees niet verstrooid,
daoe maling	wees niet verbijsterd,
oentoë motariang ta'pa'	opdat de adat bekrachtigd worde,
ianna lakende' pare talloe boelina	wij stellen hier de padi met drie halmen.
lakoe pakatindi litak	om in den grond geplant te worden.
la toengka toengara sa'kako	
la koetepa'.	

Hierna hakt de Pokkaloe de soe'soe'ran-tak doormidden en werpt de stukken op den grond. Wanneer de stukken zoo terecht komen, dat de snijvlakken naar beneden wijzen, dan is dat het teeken, dat ze een slechte vrucht zullen krijgen; wijzen de snijvlakken naar boven, dan zien ze daarin het teeken dat de rijst goed zal gedijen en veel vrucht voortbrengen.

Daarna worden de einden van de twee stukken hout gespleten en deze met het andere eind in den grond gestoken, waarna de Pokkaloe spreekt:

O dewata da'moe poesa'	O dewata wees niet verstrooid!
dewata tadado' lan tanganna oema	gij dewata . . . . . in het midden van het rijstveld,
toe oengkambi' memboera padang	gij die bewaakt de vrucht des velds,
matoemba lingka to lino	hoedanig is het gedrag der menschen
ammoe toëri ewanan sanda loepi'na	en gij die houdt de overvloedige schatten,
kedenni aloek, kedenni bisara	indien er een adat is, indien er een woord is,

iamote koetoëan laoe sali papani	dan is het die van de planken vloer,
anna kendek pare talloe boelina	en wij stellen de padi met drie halmen,
randan moko ma'koerroe soemanga	ziehier mijn dankzegging,
membiriko ma'pole paraja.	neig uw oor tot mijn dankbetuiging.

Nu wordt nog een kip genomen en zegt de Pokkaloe:

O dewata	O gij dewata,
laoenttoëanna manoek mapia boeloe	hier hebben we een kip met mooie veeren,
la oendeke nai' manoek	hier hebben we een kip,
ma'lombe sarita	hout en een stuk katoen,
make lakendekmi inde pare talloe boelina	als wij de rijst zetten met drie stengels
kela kendekmi polalan kada	om tot een spreuk te worden,
la naoedoek to tanda saoe	zullen gekust worden de menschen van het Westen,
la napebaoe to tanda deke	zij zullen stinken, de menschen van het Oosten,
toeka matanako baliko batoe boeanna.	.... gij prettig, en keer om zijn vrucht.

Hierna wordt deze kip geslacht.

E. **Het uitzaaien.**

Alle zaairijst die is meegebracht, wordt nu verdeeld onder enkele vrouwen en mannen, om gezaaid te worden. Terwijl deze rijst wordt uitgezaaid, moet het varken, dat werd meegebracht, geslacht worden. Dit varken wordt gedeeld en dan gekookt in bamboe, evenzoo wat rijst. Wanneer alles gaar is, roept de eigenaar van den tuin de menschen bij elkaar om te eten. Terwijl ze eten neemt de Pokkaloe het vleesch dat voor de dewata's bestemd is, zooals de lever, het hart enz. en wijdt het aan de dewata's met de volgende woorden:

Dewata tanganna oema	Gij dewata die zijt in het midden van het rijstveld,
dewata oengkambi'banne malappoe'	gij dewata die bewaakt het vruchtbare zaad,

dewata saloe tomo	gij dewata van de Tomo-rivier,
dewata tandoek mengkoela	gij dewata.... (naam van een plaats)
dewata tadodo	gij dewata.... (id.)
dewata rante ao	gij dewata van de bamboe-vlakte,
dewata rante lemo	gij dewata van de citroenvlakte
dewata mandappi'	gij dewata van nabij,
dewata membela	gij dewata van verre,
dewata oengkalo saloe	gij dewata die de rivieren graaft,
dewata oememba boentoe	gij dewata...... (naam van een plaats)
dewata lako Sanda'pan	gij dewata van de Sanda' pan,
dewata lako Senapoeti	gij dewata van de Senapoeti,
dewata randanna langi	gij dewata van den rand des hemels,
dewata lelean oeran	gij dewata die den regen doet voortduren,
dewata lasona padang	gij dewata van de navel der aarde,
dewata mekaroeroengan	gij dewata van de onbewolkte lucht,
dewata lindona boelan	gij dewata van het gelaat der maan,
dewata barrena allo	gij dewata van de stralenkrans der zon,
dewata Poeang Batara	gij dewata Hemelheer,
soloko allo totemo	daal neer op dezen dag,
siroeng-ga ko silelei	gij dewata's die met elkander wedijvert wie de eerste is,
na iko padolo mai	gij die vooraan staat kom hier,
oengkande atena manoek	en eet de lever van de kip,
moedekeni olo'olo'	en houd vast de wilde dieren,
napi'pi'ki roepa maroedinding	....
randan moko ma'koerroe soemanga	ziehier mijn dankzegging
membiriko ma'pole paraja.	neig uw oor tot mijn dankbetuiging.

Na afloop hiervan gaan zij allen naar de kampoeng terug in den namiddag. Bij aankomst in de kampoeng wordt eenige malen de trom geslagen, ten teeken dat na het avondeten allen moeten bijeenkomen om te zingen (*soemengo*). Bij dat zingen vormen de kampoeng-menschen het koor en de pokkaloe's de echo. Hier volgen enkele liederen die worden gezongen. Aangezien vele strophen door mij niet konden vertaald worden en ook niet door mijn zegslieden, heb ik de vertaling weggelaten.

Pare le soele komai
Popenani oemba moko
maroja oemba konai
apa to dipeangani
la di pea ba'barika
pa'de lindona to toemba
male oemba rio nai
to salamba-lambana
taoe londai inawana
lako ta'ka kalandona
tana ta'ka tawalli
sola to malloen matana
ia piana ta'kai
bangipa to poeli bongi
sola to oelemba masiang
ke ikori sola majang
kondeki sola majang mamba'ta malai ia
taoe sola taoe moesanga
toeka roepanna to toemba
kawa peakai' akoe
koerangi mereko-reko
apari napareko-reko
oetangna naoelelean
lai sala kada oetang
koerangi katono'-tono'
anna apatoe natono'
keoetono batanani
anna mindara natonosan
oetonosan to melaja
tang la karipoe-ripoemo
tangla betto'mo lilana
pemponanna diloeai
to melaja inde mai
parewangani moki
nani rewangmi sang balajana
tang diisanpa lareng
kadoereang kareangan
nara'bai kajoe amban
iko to mate masai
sola to mate bakaroe
da'moe solana'mai
da'moe kambaroanna
daoko titoerang batang
da'moe mallo inawa
la koepasoro moko temo
bajoe nene' sipasoro'
soro'ko randana langi'
lita'na tasilesei
langi'mo ta sidongai.

Ondertusschen wordt een varken geslacht en een kip, welke met veel rumoer worden verorberd. Dan zingen ze weer verder.

F. **Het mennjiangi padi** (*toemorak*) = schoonmaken, wieden.

Wanneer de padi ongeveer twee voet boven den grond staat, moet ze gewied worden om den groei te bevorderen.

Tusschen het planten van de rijst en het schoonmaken is het verboden om op het rijstveld het woord karbouw uit te spreken. Wel mag men karbouwenvleesch meenemen en op het rijstveld opeten. Ook is het verboden in dien tijd groen hout te hakken. Droog hout mag wel gehakt worden voor het vuur.

G. **Het manto'to.**

Dit wordt verricht wanneer de vrucht in de aar komt. Het doel is om te voorkomen, dat de muizen of rijstvogeltjes de padi zouden verwoesten. Er moet een kip geslacht worden. De Pokkaloe gaat met die kip naar het rijstveld. Hij neemt ook mee een beetje *beang* (een soort gras). Dat plant hij onder een rijststengel, waarna hij op die plaats de kip slacht en zegt:

O dewata, da'moe poesa	Gij dewata wees niet verstrooid
matoembako lingka to lino	hoedanig is het gedrag der menschen
ammoe toëri tikkada kasalle	gij houdt vast groote kralen
soesimo te saloe saka'na tokiponene'	
aloekna to kipotomatoea	de adat onzer voorvaderen
kedenni aloek, kedenni bisara	indien er een adat is of een [woord,
nadenka tindo tang siroeroe	
oenangga' rikate	
koetoë tikkada kasalle salli papanni	
anna kendekra memboera padang	
naboera' lindo masakke.	

Verbodsbepalingen als de rijst in de aar staat:

a. Het is verboden garnalen naar het rijstveld te brengen.
b. Men mag geen kippenei eten op het rijstveld. Wil men toch een kippenei eten, dan moet men eerst de schaal van het ei goed inwrijven met een blad van de rijstplant, en het daarna koken.

Indien deze verboden niet worden in acht genomen, zal de rijst zeker worden verwoest door muizen of rijstvogeltjes, of anders zullen de halmen leeg blijven.

H. **Over den misoogst.**

Wanneer het gebeurt dat iemands rijst wordt verwoest door muizen of rijstvogeltjes, of dat de aren leeg blijven, dan schrijft men dat toe aan overtredingen, begaan door den bezitter van het rijstveld. Hij heeft de pemali's niet gehouden.

Om verdere verwoesting tegen te gaan en de rijst weer vruchtbaar te maken moet de bezitter van het veld een kip nemen en brengen bij den Pokkaloe. Deze vergadert dan met alle oudsten van de kampoeng. Ze gaan naar een bepaalde plaats waar het offer moet gebracht worden. Daar neemt de Pokkaloe een bamboestengel, plant dien in den grond en zegt dan:

O dewata	O dewata,
kedenni aloek	indien er een adat is,
boettoe koerenge	ik draag den berg,
kedenni bisara, koesala dandan	indien er een woord is, ik heb het verkeerd geregeld,
kelakoendoeni pa allo bassa'	indien gegrondvest de dag van ijver,
ke la ia boettoe toemangi pare talloe boelina	. . . . weent de padi met drie halmen.
mangga'raka koetoëmi tikkada kasalle	
koekaroe' langi'moe boettoe koerenge	ik schuur den hemel en draag den berg.
koesoso loemoe'mo, tang napekarokai'mo	
tang na pekailingi torro	
oempasoelle toea'na	
pare talloe boelina	rijst met drie stengels
nakendek sanda maoelli, sanda malapan	zal zeer hoog staan en zwaar van vrucht
randan moko moekoerroe soemanga	ziehier mijn dankzegging
membirimoko ma'pole paraja.	neig uw oor tot mijn dankbetuiging.

Daarna wordt de kip geslacht en het vleesch gekookt in een bamboe. Als het gaar is neemt de Pokkaloe een deel (het beste) van het vleesch en legt het op de bamboe die gereed staat en spreekt het volgende:

O dewata tanganna tondok

oempali bamba boenga'lalan
katorroan pesailean rantena roko
to banga kodo, tandoen rira
saloe pali tandoe solongan
bassian oetta', saloe masoso
bosoran batang manomba
saloe oewai panaroenan
rantena teppo dio tambore
boenga talinga, tanete kadendan
limbo dewata, rapana toban
balabatoe, tandoek ambawang
dewata mambela, dewata mandappi
tang koelambona, tang koeratoeianna
anggana moko to dewata oengkalo saloe
oememba boentoe
dewata lako Sanda'pan
dewata Senapoeti
dewata randana langi'
dewata lelean oeran
dewata lasona padang mekaroeroengan
dewata lindona boelan
dewata barrena allo
dewata Poeang Batara
siroengga'ko silelei
solo'ko allo totemo
kandeko atena manoek
sola kinande mamboesa
kada pesamaja
poedoek peara'sondo
lendoe'ko koemande mammi·

O dewata die in het midden van de kampoeng woont,
die omringt het dal van voren
en van achteren en de vlakte beneden,
(namen van plaatsen)
id.
id.

ammoe inoe' pakadake
tang diteka mananganna
tang dilamba pa'oeloena
iapi natekai
bangi'pi to toeo renden
bangi'pi to dadi masai
to tabilala
to tang kapoenda-poenda
kandemi toe sanda mammi'
timboe'mi sanda marasa!

Hierna wordt water uit een bamboe uitgegoten op het offervleesch.

I. **Als de padi rijp is.**

Als de padi rijp is, behoeft er eigenlijk geen adatbezigheid meer uitgevoerd te worden. Ieder gaat met zijn beste pak naar de ladang om padi te snijden. De gesneden padi wordt gebundeld in bundels van 4 à 5 kati rijst. IJverige menschen kunnen van een ladang 400 à 500 bundels oogsten. De geoogste rijst van een ladang wordt op twee of drie schelven opgetast om te drogen.

Is de padi droog, dan wordt ze in een rijstschuur verzameld. Als bewaarplaats voor de padi wordt ook wel gebruikt een van bamboe gevlochten cylinder of ton van ongeveer een kubieken meter inhoud.

J. **Verbodsbepalingen tijdens den oogst.**

a. Tijdens den oogst is het verboden, zoowel voor dieren als als voor menschen, om bajam (een soort groente) te eten, anders zal de opbrengst van de ladang verminderen.
b. Het is verboden kleefrijst te eten, want indien men kleefrijst at tijdens den oogst, zou alle rijst uit de aar vallen.
c. Het is verboden kikvorschen te eten, want als men kikvorschen at in den rijstoogst, zou de opbrengst verminderen.
d. Het is verboden de ingewanden van boschmuizen te eten. Het vleesch van de muis mag wel gegeten worden, maar als men de ingewanden van de muis at tijdens den rijstoogst, zou de padi verwoest worden.

Wanneer alle rijst is verzameld in de schuren komen alle kampoengmenschen bijeen tot het vieren van een adatfeest, dat den

naam draagt van *mengkende'*, een soort dankfeest dus. Na het *mengkende'* wordt wel eens het *ma'boea'*-feest gehouden, maar dat komt zelden voor, omdat alleen de allerrijksten in staat zijn dit feest te organiseeren.

Omtrent de slachtdieren zij nog opgemerkt, dat de kleur van de kippen (pooten of veeren) niet ter zake doet. Evenzoo bij de varkens.

Omtrent de niet-vertaalde gedeelten zij nog opgemerkt, dat er metterdaad gedeelten in voorkomen, welke de Pokkaloe zelf niet vertalen kan. Het zijn waarschijnlijk overblijfselen van een vroeger gebruikte priestertaal, welke thans gebruikt wordt als sierwoorden om de dewata's te behagen. In de zangen van paragraaf E komen ook strophen voor van onzedelijke strekking, welke de zegslieden zich schaamden te vertalen. Later zal het wellicht gelukken, achter de volle beteekenis van alle litanieën te komen. Het komt mij voor reeds van beteekenis te zijn, als al deze uitdrukkingen letterlijk zijn verzameld, aangezien het mijn ervaring is dat in andere districten deze litanieën reeds bezig zijn geheel te verdwijnen.

Hoogstwaarschijnlijk zullen sommige regels wel foutief zijn vertaald. Ook komt het voor dat gelijkluidende uitdrukkingen in verschillende litanieën verschillend zijn vertaald. Wanneer ik die vertaling kreeg, heb ik ze niet willen veranderen, aangezien het mij bleek, dat in vele gevallen de *gedachte* om iets te zeggen van meer beteekenis is dan het *gezegde woord*, en men dus meer heeft te letten op de *bedoeling* van het gesprokene dan op wat men *hoort* zeggen.

Een Atjèhsche Sarakata
(Afschrift van een besluit van Sultan Iskandar Moeda)

door

G. L. TICHELMAN.

Maharadja Darmawangsa Toen Pangkat, die bij zijn troonsbestijging den naam aannam van Sultan Iskandar Moeda (Atj. Éseukanda Moeda), de Atjèhsche Alexander de Groote, na zijn overlijden ook Marhoem Meukoeta Alam geheeten, regeerde van 1607—1636 over het Atjèhsche rijk. In laatstgenoemd jaar, op den 27sten December, zou hij door vergiftiging om het leven gekomen zijn [1]).

Hij is ongetwijfeld de grootste der Atjèhsche Sultans geweest en leeft als een schitterende figuur in de Atjèhsche traditie voort. Iskandar Moeda zou, gelijk vrijwel met zekerheid kan worden aangenomen, de invoerder zijn geweest van het als rijksstempel gebezigde negenvoudige zegel, de z.g. *tjap sikoereuëng*, zulks in navolging van het zegel der Groot-Mogols in Hindoestan [2]). Waar het negenvoudige zegel, ook wel donderzegel *(tjap halilintar)* genaamd, het eerste zou zijn gebezigd door Sultan Iskandar Moeda, zou het ontleend kunnen zijn aan dat van den Groot-Mogol Djahangir, die tusschen 1605 en 1627 regeerde.

Onder de regeering van Iskandar Moeda zouden voorts de eerste

---

[1]) „niet buyten suspitie van vergift bij beleyt der [geseyde] Portugesen door vrouwen van den Maccassaersen coninck aen den Atchinder tot vereeringh gesonden" schreef Antonio van Diemen aan Bewindh. der O. I. C. d° 9 December 1637. (*Critisch Overzicht van de in Maleische werken vervatte gegevens over de geschiedenis van het Soeltanaat van Atjeh* door Raden HOESEIN DJAJADININGRAT. Bijdr. Kon. Inst. dl 65, 1911).

[2]) Vide over den Hindostanschen oorsprong van het negenvoudig Sultanszegel van Atjèh, G. P. ROUFFAER in Bijdragen Kon. Inst., dl. 59, blz. 349. vg.

sarakata's zijn opgesteld en uitgereikt. Sakarata [1]) zou kunnen worden vertaald met: erkenningsoorkonde, gift- of leenbrief, vorstenedict, regeeringsbesluit of -verordening, staatsblad. In hoofdtrekken zijn zij gelijkluidend van opzet; latere Atjèhsche sultans hebben getrouwelijk het model nagevolgd van de door Iskandar Moeda uitgevaardigde staatsstukken. Volgens anderen zouden de oudste sarakata's echter pas uit 1723 dateeren. Uit de redactie der oude modellen blijkt, dat deze geschriften oorspronkelijk zijn opgesteld door de geestelijke adviseurs des sultans.

Het ondervolgende besluit — dat in afschrift zou zijn uitgereikt door de Sultane Tādj al'Ālam Ṣafijjat alDīn Sjāh — zou zijn geslagen in het jaar 1022 A. H., overeenkomende met 1613 A. D., en derhalve zijn opgesteld in het zesde jaar der regeering van Sultan Iskandar Moeda. In dat jaar werd Djohore tot onderwerping gebracht en in Juni 1613, na verwoesting van de stad, werd o.m. de Sultan van Djohore, en Radja 'Abdoellah, meer bekend als Radja Sabrang, gevankelijk naar Atjèh gevoerd [2]).

Blijkens deze — op oud lijkend perkament geschreven — sarakata werd de Rijksgroote Datoek Bahra, vermoedelijk een van Malakka afkomstig vorst, althans een van den overwal afkomstig aanzienlijk heerschap, begiftigd met het gebied van Samar Langa, het tegenwoordige landschap Samalanga.

Het stuk luidt als volgt [3]):

Pada hidjrat Nabi ṣallā 'llāhoe 'alaihi wasallam seriboe doea poeloeh doea taoen, toedjoeh belas hari Rabī' alawwal jaum aldjoem'ah ba'da 'lṣalāt pada zamān padoeka seri Soelṭān Iskandar Moeda Djohan berdaulat ẓill Allāh fī 'l'ālam tatkala itoe in sjā Allāh ta'āla dengan berkat sjafā'at Nabi kita Moeḥammad Rasoel Allāh (ṣallā 'llāhoe) 'alaihi wasallam dan dengan berkat moe'djizat segala anbijā walmoersalīn dan dengan berkat karāmat ṣaḥābat jang keempat dan dengan berkat 'izzat Soelṭān al'ārifīn sajjid

[1]) Vide over sarakata's Dr. C. SNOUCK HURGRONJE, *De Atjèhers*, dl. I. pag. 136 v.v. en pag 199 v.v.

[2]) Zie over dezen Radja Sabrang DJAJADININGRAT, t.a.p. blz. 179, spec. noot 3, en ROUFFAER in Bijdr. Kon. Inst. deel 77 (1921) blz. 441 en vlgg.

[3]) Hetgeen tusschen ( ) staat, is aan te vullen; hetgeen tusschen [ ], te schrappen.

sjeich Moeḥji alDīn 'Abd alḲādir (al)Djīlānī dan dengan berkat segala ḳoeṭb alrabbānī waghawth alṣamadānī dan dengan berkat sampoerna segala awlijā Allāh alṣāliḥīn al'ābidīn min masjārik alarḍ ilā maghā(ri)bihā dan dengan berkat do'ā padoeka marḥoem sekalian dan dengan berkat apoeah marḥoem Sajjid alMoekammal maka adalah padoeka seri Soelṭān Iskandar Moeda Djohan berdaulat ẓill Allāh fī 'l'ālam tatkala semajam atas tachta keradjaan jang diatas koersi daripada emas kertas itoe jang sepoeloeh moetoe jang bertepikan ra'na moetoe ma'nikam jang beroembai-roembai moetiara dikarang déwasa itoelah sabda ḥaḍrat Sjāhi 'Ālam kepada orang kaja Toek Bahra dan kepada Penghoeloe Karkoen Kātib (al)Moelk [1]) Seri Indera Soera dan kepada Karkoen Seri Indera Moeda jang di balai besar serta soerat tanda akan seperti dalam sarkata jang di balai besar. Maka datang orang kaja Toek Bahra berhendaklah soeroeh salin ditaroeh kepada ḥaḍrat Sjāhi 'Ālam. Maka kemoedian daripada itoe pada zamān padoeka seri Soelṭān Tādj al 'Ālam Safijjat alDīn Sjāh berdaulat ẓill Allāh fī' l 'ālam pada masa itoelah orang kaja Toek Bahra itoe seri padoeka Toean Sabrang maka mohon ḥaḍrat Sjāhi 'Ālam kehendak bersalin daftar sarkata madjlis negeri Samar Langa negerinja serta dengan peringannja [2]), [oe barōh] oe barōh habéh, oe timoe kroeëng Djeumpa, oe toenòng habéh. Inilah peringan [2]) negeri Samar Langa enam moekim.

Tammat kalām.

Amīn.

Thans de vertaling.

In het jaar van de Hidjrah van den Profeet, God zegene hem en schenke hem vrede, duizend twee en twintig, op den zeventienden dag van de maand Rabī' alawwal, op Vrijdag [3]) na de ṣalāt, tijdens de gelukkige regeering van Zijne Majesteit Sultan Iskandar Moeda Djohan, schaduw Gods op aarde, te dien tijde, naar den wil van God, den Allerhoogste: en door de zegenrijke voorbidding van

---

[1]) De in latere tijden „imaginaire geheimschrijvers" (Dr. C. SNOUCK HURGRONJE, *De Atjèhers*, dl. I, pag. 130 v. v. en 202) hebben werkelijk bestaan. Frederik de Houtman gewaagt van den geheimschrijver of „Corcon" (Atj. Keureukōn Katiböj moelö' = schrijver des koninkrijks) als „secretaris van den Coninck".

[2]) Te lezen: perhinggaan?

[3]) Komt overeen met 7 Mei 1613 A. D., welke datum blijkens WÜSTENFELD'S *Vergleichungstabellen* echter op een Dinsdag viel.



Atjèhsche sarakata.

onzen Profeet Moehammad, den Godsgezant, Hem zij zegen en vrede; door den zegen van de wonderen van alle Profeten en godsgezanten; door de zegenrijke genade van de vier Metgezellen; door den machtigen zegen van den Heer der Godskenners Sajjid Sjeich Moeḥji alDīn 'Abd alKādir alDjīlānī [1]); door den zegen van alle goddelijke, onwrikbare wereldpolen [2]); door den volmaakten zegen van alle vrome en godvruchtige heiligen Gods van het Oosten tot het Westen der aarde; door den zegen der gebeden van wijlen alle Sultans en door den zegen der woorden van wijlen Sajjid alMoekammal [3]).

Toen dus zijne Majesteit Sultan Iskandar Moeda Djohan, schaduw Gods op aarde, zetelde op den koninklijken troon, op een gestoelte van het zuiverste bladgoud, afgezet met edelgesteenten, parelen en juweelen, en voorzien van franje van aaneengeregen pareltjes, te dien tijde geschiedde het dat zijne Majesteit tot zijn Rijksgroote Datoek Bahra en tot den Opperschrijver Seri Indera Soera en tot den secretaris Seri Indera Moeda, die mede ter griffie des konings (werkzaam) was, sprak: „Vervaardigt een bewijsstuk conform aan de origineele sarakata ter griffie". Toen kwam de Rijksgroote Datoek Bahra met het verzoek om een afschrift te laten maken; dat werd in bewaring gegeven bij Zijne Majesteit. Vervolgens, tijdens de regeering van Hare Majesteit Sultane Tādj al'Ālam Ṣafijjat alDīn Sjāh [4]), schaduw Gods op aarde, vroeg de Rijksgroote Datoek Bahra, Seri Padoeka Toean Sabrang, aan de Vorstin een afschrift te mogen nemen van het register der sarakata's van den rijksraad inzake het land Samar Langa, en zijn grenzen, ten Westen de kroeëng Oelim, ten Noorden tot aan de zee, ten Oosten de kroeëng Djeumpa en ten Zuiden tot aan het gebergte. Dit zijn de grenzen van het gebied van Samar Langa, de zes Moekims.

Einde.

Amen.

---

[1]) Stichter der Kādirijjah-orde.

[2]) *Koeṭb* en *ghawth* zijn beide aanduidingen van den hoogsten rang in de mystieke wereldhierarchie.

[3]) Sultan Sajjid alMoekammal (Atj. Sidi Moekamaj), d.i. 'Alā alDīn Riājat Sjāh, ± 1588 - 1604.

[4]) Dochter van Iskandar Moeda, weduwe van diens opvolger Iskandar II 'Alā alDīn Moeghājat Sjāh; regeerde van 1641-1675.

Als stempelmaterie van het op de sarakata voorkomende zegel heeft men vermoedelijk roet van damarwalm gebezigd, hetwelk voor dit doel bij uitstek geschikt zou zijn, beter dan het later gebruikte roet van petroleumsmook. Deze zegelafdruk, zorgvuldig met watten overdekt, heeft zich betrekkelijk goed gehouden, al zijn de erop voorkomende sultansnamen helaas niet meer te ontcijferen. De regeerende Sultan immers plaatste zijn eigen naam steeds midden in het grootzegel des rijks en groepeerde daaromheen de namen van acht vóór hem geregeerd hebbende sultans, welker namen om de een of andere reden daartoe speciaal door hem werden uitgekozen. Enkele sultansnamen w.o. die van Sultan Sajjid alMoekammal, d.i. 'Alā alDīn Riājat Sjāh, van Sultan Iskandar Moeda en van de Sultane Tādj al'Ālam Ṣafijjat alDīn Sjāh komen steēvast op de sarakata's voor.

Nog dient vermeld te worden, dat het in het perkament voorkomende watermerk de figuur vertoont van een „écu à l'antique", waarin een gezichtswassenaar.

Ik vermag niet te beoordeelen of het hier behandelde stuk authentiek is, doch zelfs als falsificatie zou het een belangwekkend document zijn. Het is thans in het bezit van Teukoe Sabi (ook T. Moehamat Sabi of T. Radja Sabi) Oelèë Glé, oudsten zoon van Teukoe Oebit, voorheen oelèëbalang der II Moekims Toenòng van Samalanga. Deze Teukoe Oebit wordt in de Mededeelingen betreffende de Atjèhsche onderhoorigheden (Bijdr. Kon. Inst. dl. LV, 1903, blz. 106) een neef van den toenmaligen bestuurder T. Sah Koebat genoemd, zoon van diens ouderen broeder T. Peureudan. Hij was indertijd een van onze dapperste tegenstanders. 9 Dec. 1903 kwam hij in onderwerping, om 30 Maart 1904 weer naar den vijand over te loopen. Ten slotte, in Maart 1907, kwam hij opnieuw in onderwerping, thans voor goed. Teukoe Sabi volgde in 1925 zijn vader op als *oelèëbalang tjoet* van de aan Samalanga onderhoorige II Moekims Toenòng; op grond van een vijftal beschuldigingen, waarvan de voornaamste was weigerachtigheid om de bevelen van den bestuurder van Samalanga op te volgen, werd hij eenigen tijd geleden door de Moesapat te Bireuën, voorgezeten door den toenmaligen ass.-resident der Noordkust van Atjèh, veroordeeld tot een jaar gevangenisstraf, door den Gouverneur van Atjèh omgezet in een jaar verbanning naar

Meulabōh. Daarna vestigde hij zich te Triëng Gading (Pidië) thans is hij te Koeta Radja woonachtig en werkzaam op het z.g. landschapskantoor. In Februari 1932 had een exodus van de mannelijke bevolking van de II Moekims Toenòng naar Triëng Gading plaats: zij poogde met deze demonstratie een wederaanstelling van T. Sabi als haar hoofd af te dwingen.

BLADVULLING

Bij de Uitgeverij en Boekhandel Stoomdrukkerij „De Bliksem" te Solo verscheen in 1932 een in Javaansche letter gedrukt werk in 8° formaat, 155 bladzijden tellend van elk 20 regels, geheeten:

Sĕrat ISKANDAR

njariosakĕn pandjĕnĕnganipoen nata soeltan Iskandar dzil karnèn ing Roem anggènipoen djoemĕnĕng ratoe binaṭara, ngratoni ing Masrik Mahrib inggih poenika mĕngkoni ing djagad wétan doemoegi ing djagad kilèn. (Panjĕratipoen sĕrat poenika amoeng kaloegokakĕn manoet babonipoen kémawon).

Voor zoover bekend, was de Javaansche Alexander-roman nog niet gedrukt, al was zijn bestaan in handschrift wel bekend uit A.C. Vreede's Catalogus van de Jāvaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek; immers noch de Inhoudsopgave der Javaansche Couranten, noch de beschrijvende Catalogus van Javaansche boeken in het Museum van het Kon. Bat. Gen. v. K. en W. noemen dit werk. Vreede analyseert zijn handschrift No 1805 op pag. 32 — 36, en vermeldt op pag. 306 nog een anderen codex. De heer E. J. van den Berg, litt. ind. docts., heeft de moeite genomen, codex 1805 en druk te vergelijken; bij toetsing van de eerste, middelste en laatste verzen van elken zang bleek hem, dat de uitermate geringe verschillen tusschen handschrift en druk slechts aan spel- en drukfouten toe te schrijven waren. Een handschrift dat naar inhoud en bewoording identiek is aan wat daar al tientallen jaren in Leiden ligt, heeft dus gediend voor dezen druk. Voor hen die belangstellen in den Alexander-roman en zijn uitloopers kan het zijn nut hebben, hierop de aandacht te vestigen.

BOEKBESPREKING

Mahākarmavibhaṅga (la grande classification des actes) et *Karmavibhaṅgopadeça* (discussion sur le Mahākarmavibhaṅga) textes sanscrits rapportés du Nepal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pali en tibétain, en chinois et en koutchéen, par SYLVAIN LÉVI, Paris 1932.

De naam Mahākarmavibhaṅga heeft in de Hindoe-Javaansche archeologie een bekenden klank gekregen sinds Sylvain Lévi op het 6e Congres van het Oostersch Genootschap, in April 1929 te Leiden gehouden, in een voordracht over de resultaten van zijn in 1928 ondernomen studiereis door Java en Bali, de heugelijke mededeeling deed, dat hij het sanskrit-origineel van den op de reliefs van den bedolven voet van Baraboeḍoer afgebeelden tekst ontdekt had. Uit het Verslag van de congreszitting evenals uit de later verschenen uitvoeriger mededeeling over zijn vondst, opgenomen in de Annual Bibliography of Indian Archaeology 1929, zal men zich herinneren, welk gelukkig toeval den Franschen geleerde op het spoor van het reeds zoo lang gezochte werk gebracht had: eerst kort te voren, in 1922, was het sanskrit-origineel van den Mahākarmavibhaṅga door hem zelf in Nepal ontdekt, vervolgens bestudeerd en met de verwante vertalingen en bewerkingen in het Chineesch, Tibetaansch en andere talen vergeleken. Toen hij nu in Juli 1928 tijdens zijn verblijf te Baraboeḍoer de afbeeldingen der reliefs in Krom's Monographie bestudeerde, trof hem de overeenkomst tusschen den inhoud der korte opschriften boven de voorstellingen op den bedolven voet en bepaalde passages uit het in Nepal gevonden geschrift. Een nadere vergelijking stelde den samenhang tusschen den Mahākarmavibhaṅga en de inscripties onomstootelijk vast met het gevolg, dat van een aantal reliefs de onbetwistbaar juiste verklaring kon worden gegeven. De door velen gekoesterde wensch, dat S. L., na de voorloopige aankondigingen van zijne belangrijke ontdekking, ertoe zou over-

gaan den Skr.-tekst met de parallelle redacties voor belangstellenden toegankelijk en hierdoor de verklaring van de geheele bedolven-voet-serie mogelijk te maken, is thans door de in hoofde dezes vermelde uitgave in vervulling gegaan. Op een uitvoerige inleiding, een overzicht gevende van de onderlinge verhouding van de verschillende tot dusver bekend geworden bewerkingen en vertalingen van den Mkv. volgen het Sanskrit-origineel en de daarbij behoorende upadeça „discussie", beide met vertaling; de Tibetaansche overzetting uit de Kandjour; de met den Skr. Mkv. nauw verwante Chineesche vertaling van Gautama Dharmajña uit 582 A. D.; de Cūlakarmavibhaṅga uit den Pali-canon, van welk geschrift de Skr.-redactie een uitvoerige bewerking is gebleken te zijn; en ten slotte de door Pelliot te Duldur Agur gevonden fragmenten van hetzelfde werk in het Kutcheaansch. De bespreking van de Baraboeḍoer-reliefs vindt plaats in de noten bij den Sanskrit-tekst, welke mede een rijk gedocumenteerde commentaar op den inhoud van het werk bevatten. Alles bijeengenomen een uitgave van een degelijkheid, een volledigheid en een geleerdheid, waarvoor men niet anders dan de grootste bewondering kan koesteren.

Over den inhoud van den Mkv. kan in het kort het volgende worden medegedeeld. Het werk biedt zich aan in den vorm van een sūtra, een den Buddha in den mond gelegde leerrede, waarin aan Çuka Māṇava, den zoon van Taudeya, antwoord wordt gegeven op de vraag: „Wat is de oorzaak, o Gautama, dat er hier op aarde schepselen zijn die kort leven en die lang leven, die vele ziekten hebben en die weinige ziekten hebben, die een goeden naam hebben en die een slechten naam hebben, die rijk zijn en die arm zijn, die van hooge geboorte zijn en van lage geboorte zijn . . . . die geringe wijsheid bezitten en die groote wijsheid bezitten? Welke is de daad, o Gautama, waarvan de gevolgen de veelvuldigheid der schepselen veroorzaken?" Zooals de titel van het werk reeds aanduidt wordt het, door den Buddha gegeven antwoord op deze vraag gevormd door de verdeeling in klassen van de verschillende handelingen (karma), die volgens de welbekende Indische voorstelling het lot des menschen in zijn opeenvolgende wedergeboorten bepalen. Wel in geen ander geschrift in de Buddhistische litteratuur wordt zoo breedvoerig

de wet van oorzaak en gevolg in hare uitwerking ontleed; zoo nauwkeurig uiteengezet hoe de booze handelingen gestraft, de goede beloond worden. Vraagt Çuka: „welke daden hebben ten gevolge, dat men (in een volgend leven), in armoede leeft?" het antwoord luidt: „gierigheid, afgunst, ontevredenheid over andersmans winst, gebrek aan eerbied jegens ouders, heiligen, zieken, kinderen, ouden van dagen; het leven van een slechtaard, van iemand zonder wet en geloof, van een mensch die niet in het goede wortelt." Wenscht de leerling bovendien te weten welke daden tot een grooten staat leiden, dan leeraart de Buddha: „de afwezigheid van gierigheid, afgunst en ontevredenheid; het zich verheugen in het hooren loven en prijzen van een ander; het laten bouwen van caitya's en stūpa's voor den Allerheiligste, het op een afstand houden van slechtaards, ongeloovigen en ontaarden; het voortbrengen van de gedachte der verlichting." Zijn de 80 capita van den Mkv. grootendeels met vragen en antwoorden van dezen aard gevuld, daartusschendoor heeft de auteur voor eenige afwisseling gezorgd door het verhalen van en het verwijzen naar bekende geschiedenissen — avadāna's en jātaka's — waaraan de behandelde gevallen op pakkende wijze worden gedemonstreerd. Ongetwijfeld is het deze vereeniging van strenge classificatie met verhalende lectuur — beide even geliefd in de Buddhistische wereld — welke het werk ook buiten Indië zijn ongekende populariteit en autoriteit, blijkende uit de vele bewerkingen en vertalingen die ervan in omloop zijn geweest, bezorgd heeft.

Met begrijpelijke belangstelling nemen we nu kennis van wat, na de reeds vroeger vermelde resultaten, de voortgezette vergelijking van den Skr. tekst met de Baraboeḍoer-reliefs aan het licht heeft gebracht. S. L. heeft zich hij deze vergelijking strikt tot de inscripties met de bijbehoorende afbeeldingen bepaald en aan de archeologen van professie „plus compétents que moi et mieux doués pour la lecture des images", zooals hij in alle bescheidenheid zegt, de verklaring der overige voorstellingen overgelaten. Op grond van zijn onderzoek is hij tot de slotsom gekomen (p. 7) dat „au témoignage incontestable des inscriptions subsistantes, la recension du Karmavibhaṅga qu'on lisait au Boro-Budur ne concorde ni avec notre original sanscrit, ni avec aucune des versions tibétaines, chinoises ou koutchéenne", hetgeen niet verhinderd heeft dat hij

voor alle reliefs met inscriptie, dat zijn de nos. 21, 43, en 121—160, met grooter of geringer zekerheid aanknoopingspunten in den Skr.-tekst of in de vertalingen en bewerkingen daarvan heeft weten te vinden [1]). Om dit succes op zijn juiste waarde te schatten zal men in gedachten dienen te houden, dat reeds Krom in het IIIe Hoofdstuk zijner Monographie, afgaande op de reliefvoorstellingen met hunne inscripties voorzoover aanwezig, een in hoofdtrekken juiste karakteristiek van den door de beeldhouwers gevolgden tekst en een bevredigende verklaring van verscheidene reliefs heeft gegeven. De vraag is dus, in hoeverre het terugvinden van den Mkv. het reeds verworven inzicht heeft verrijkt en verscherpt. Voor een aantal tafereelen met duidelijk sprekende voorstellingen toegelicht door de inscripties, heeft de tekst uiteraard weinig of geen nieuws gebracht. Zoo bijv. voor de nos. 127, 135 en 152, waarvan reeds vaststond dat zij bepaalde giften (van een zonnescherm, kleedingstukken, bloemen) in beeld brachten en we nu uit de correspondeerende plaatsen in den Mkv. alleen nog te weten komen welke belooningen voor hun goede daad de schenkers in ontvangst nemen. Voor andere reliefs daarentegen worden allerlei nieuwe gezichtspunten geopend. Zoo wanneer een onopgehelderd gebleven verband tusschen een inscriptie en een bijbehoorende scène aan het licht komt als bij no. 121, waarover Krom schreef (Mon. p. 109): „Het rechtertafereel, volgens de inscriptie „begeerlijkheid" illustreerend, bestaat uit drie geheel onafgewerkt gebleven personen, zittend op een overdekte bank rechts, en een vrij aanzienlijk gekleede man en vrouw, die zich van daar naar links begeven in de richting van een maisveld; men vraagt zich af, of het misschien deze akker is, die gelijk Naboth's wijngaard, in het bijzonder als voorwerp van begeerlijkheid moet gelden". Uit § LIX van den Mkv. blijkt nu de ware beteekenis van deze scène: „Begeerigheid — zegt de tekst — is een slechte daad, die ten gevolge heeft de verschijning van kaf en onkruid in den oogst van rijst, haver, koren enz". We merken nog op, dat verscheidene van de door Krom aangebrachte verbeteringen in Kern's lezingen der in-

[1]) Bij het bestudeeren van de vier afbeeldingen van Bb.-reliefs in S. L.'s werk houde men in het oog, dat de foto's waarnaar de reproducties vervaardigd zijn, bij abuis in spiegelbeeld zijn afgedrukt. De schijn wordt hiervoor gewekt dat de handeling tegen de pradakṣiṇa in plaats heeft.

scripties bevestiging in den tekst hebben gevonden (bijv. no. 127: *nirupataptakāyacitta*; no. 135: *mālādāna*; no. 152: *puṣpadāna*), terwijl anderzijds S. L. erin geslaagd is de juiste lezing van enkele nog niet bevredigend ontcijferde opschriften aan de hand van den tekst vast te stellen en daaruit weer de bijbehoorende reliefvoorstellingen te verklaren. Een fraai voorbeeld van dit laatste geeft de lezing van het opschrift boven no. 150 als *upāṇat*, waaruit nu eerst duidelijk wordt, dat de ondefinieerbare voorwerpen op den grond rechts van het relief een paar sandalen moeten voorstellen. Waar bepaalde inscripties niet met behulp van het Skr.-origineel konden worden terechtgebracht, heeft S. L. soms uitkomst gebracht door in de Chineesche of Tibetaansche vertalingen het equivalent ervan op te sporen; in andere gevallen blijft er onzekerheid omtrent het verband van tekst, inscriptie en reliefvoorstelling voortbestaan. Zonder hierover verder uit te weiden willen we alleen nog de aandacht vestigen op de interessante bijzonderheden omtrent de werkwijze van de beeldhouwers — of liever van hun opdrachtgevers — welke uit de vergelijking van den Mkv. met de reliefs te putten zijn. S. L. merkt hieromtrent op: „En face de données qui semblaient défier, à force d' aridité ou de monotonie, l' imigination et le ciseau, les artistes javanais se sont rabattus sur les à côté du texte; ils se sont amusés à des compositions de fantaisie, assurés que les moines sauraient donner aux pèlerins les explications nécessaires". We zouden hierbij nog willen wijzen op de willekeur in de keuze uit te illustreeren stof, blijkende o. a. uit de reliefs 124—137, die met een ongemotiveerde uitvoerigheid den inhoud van slechts vier paragrafen weergeven; op het gebruik van hemelvoorstellingen als stoplappen op plaatsen waar men blijkbaar ruimte had overgehouden, en dgl. onregelmatigheden meer, welke den indruk vestigen dat de arbeidsmethode bij het uitbeelden van deze reeks vrij sterk van die op de hooger gelegen gaanderijen verschild heeft.

Gaat de verklaring van de met inscripties voorziene reliefs met niet geringe moeilijkheden gepaard, in veel sterker mate is dit het geval met de tafereelen waarboven de opschriften vóór de verbouwing zijn uitgewischt en deze betrouwbare vingerwijzingen voor het opsporen van aanknoopingspunten komen te ontbreken. Immers in de volgorde der diverse handelingen en hunne respectievelijke gevolgen vertoonen de Skr.-tekst en de Baraboeḍoer-redactie

niet onbelangrijke verschillen (men kan zich hiervan gemakkelijk overtuigen door het vergelijkend overzicht op p. 14 vlg. van S. L. 's uitgave te raadplegen, men lette er bijv. op dat de § § V en VI met relief no. 21 en de daarop volgende § met rel. no. 43 correspondeert). Voegt men hier nu nog bij, dat de beeldhouwers zich groote vrijheden hebben veroorloofd wat betreft de keuze der onderwerpen en de verdeeling van de te illustreeren stof, terwijl de afbeeldingen — met uitzondering van de welbekende helletafereelen — slechts weinige markante bijzonderheden vertoonen, die tot gelijkstelling met bepaalde tekstpassages kunnen doen besluiten, dan zal men omtrent de mogelijkheid tot identificatie van de 119 nog onverklaard gebleven reliefvoorstellingen niet al te optimistische verwachtingen mogen koesteren.

Al is dus in zake te interpretatie van de onderste reliefreeks van Baraboeḍoer het laatste woord nog lang niet gesproken, dit verandert niet aan het feit, dat het terugvinden van het Skr. origineel van den Mkv. het onderzoek een belangrijke schrede dichter bij het einddoel heeft gebracht en met zijn magistrale uitgave van den tekst S. L. aan de Hindoe-Javaansche oudheidkundigen een dienst heeft bewezen, waarvoor zij hem grooten en blijvenden dank verschuldigd zijn.

F. D. K. B.

The Bronzes of Nalanda and Hindu-Javanese Art by Dr. A. J. BERNET KEMPERS, Leiden, 1933.

De stof voor dit proefschrift wordt geleverd door de bronzen beeldjes, voorstellingen van Buddhistische en ook enkele niet-Buddhistische godheden, die bij de door den Britsch-Indischen Oudheidkundigen Dienst sinds 1915 ondernomen ontgraving van de ruïnen der oude kloosterstad Nālandā in de Gangesvlakte ten N. van Rājgir, tezamen met de bekende oorkonde van Devapāladeva, vermeldende de stichting van een klooster te Nālandā door den Sumatraanschen vorst Bālaputra, aan het licht zijn gekomen. Hebben deze bronzen reeds vroeger de aandacht getrokken doordat men er sterk sprekende trekken van verwantschap met de ongeveer contemporaine Hindoe-Javaansche bronskunst in had meenen te ontdekken, een verwantschap, die om eene verklaring

vroeg en dan ook verschillende hypothesen met betrekking tot het „Hindoe-Javaansche" karakter dezer voorwerpen heeft uitgelokt, Dr. Bernet Kempers heeft zich in zijn dissertatie tot taak gesteld de Nālandā-bronzen uit een iconographisch en stijlcritisch oogpunt opnieuw te onderzoeken en hun verhouding ter eene zijde tot de Voor-Indische, ter andere tot de Hindoe-Javaansche bronskunst zoo nauwkeurig mogelijk af te bakenen. Als inleiding tot zijn studie geeft de Schr. een beknopt overzicht over de beteekenis van Nālandā als bakermat van Buddhistische wetenschap en kunst en van de invloeden die van hieruit op de omliggende landen, niet het minst op Sumatra en Java, hebben gewerkt; dan, tot zijn eigenlijke onderwerp komende, treedt hij in een iconographische vergelijking van de N.-beelden met de in de Pāla-kunst en op Java voorkomende Buddhistische voorstellingen en komt hierbij tot de slotsom, dat, terwijl slechts een deel der eerste ook in de H.-J. sche bronskunst bekend is en van een zeker aantal geen parallellen op Java zijn aan te wijzen, in iconographisch opzicht volkomen overeenstemming tusschen Nālandā en de bronskunst der Pāla-periode bestaat. In het volgende hoofdstuk worden onder aanhaling van Foucher's uitspraak „l'accessoire en apparence le plus insignifiant — le genre d'un siège, la forme d'un arbre, etc. . . . — peut être pour nous un trait de lumière", de diverse stylistische eigenaardigheden der N.-bronzen — de kleeding en sieraden der bodhisattwa-figuren en godinnen, de troonzetels, achterstukken, glories, voetstukken enz. — met de overeenkomstige onderdeelen in de bronskunst der Pāla-periode en op Java vergeleken. Hieruit blijkt andermaal, dat de N.-bronzen volkomen met die uit den Pāla-tijd overeenstemmen en sterk sprekende affiniteiten vertoonen met de kunst uit de gebieden die cultureel van Magadha en Bengalen afhankelijk zijn. Wat de H. J. bronskunst betreft, slechts een bepaalde groep van beelden, die Pāla-kenmerken vertoonen — we komen op dezen term hieronder nog nader terug — levert punten van overeenkomst met N.; onder de steenen beelden zijn het uitsluitend de voortbrengselen uit de school van Singasari en lateren tijd, waarvan hetzelfde kan worden gezegd. Er is dus slechts één conclusie mogelijk: dat de N.-bronzen geacht moeten worden tot de Pāla-kunst te behooren. Het is duidelijk, dat de Schr., tot deze

overtuiging gekomen zijnde, de door steller dezes, in dit Tijdschrift Dl. 65, 1925, p. 584 vlg. en Oudheidk. Versl. 1926 p. 30 vlg. geopperde gissing, dat de N.-bronzen door Hindoe-Javaansche of -Sumatraansche bronsgieters ter plaatse, d. i. in het door Bālaputra gestichte klooster, zouden zijn vervaardigd, verwerpt. Volgens hem zijn de N.-bronzen „purely Pāla images, whilst the statuettes from Java which resemble them either likewise belong to Pāla art or at least have been influenced by it. The iconographical points of agreement afford no conclusive proof of Pāla influence, as they can very well be explained by the use of the same texts and prescripts. The pecularities in the composition and in the dress, on the contrary, can only be accounted for by assuming that the casters knew Pāla representations and took them as their model" (p. 72). In aansluiting op deze zienswijze heeft de Schr. zich de verhouding van de Pāla-school tot de H. J. sche kunst als volgt voorgesteld. Naast de H. J. sche bronzen, die duidelijk Pāla-eigenaardigheden vertoonen staat een groote groep die in geen enkel opzicht met de Pāla-kunst verwant is; het meerendeel hiervan is zuiver Hindoe-Javaansch d.w.z. kan niet in verband worden gebracht met een anderen kunstvorm op het Indische continent. Aangezien geen Pāla-trekken in Midden-Javaansche beelden zijn aan te wijzen, moet worden geconcludeerd, dat de bedoelde invloed geen aandeel in de ontwikkeling der Midden-Javaansche kunst heeft gehad. Dus rijst de vraag of de bronzen van het Pāla-type tot de Oost-Javaansche kunst behooren. Hiermede is echter in strijd het feit, dat zij niet met den jongeren maar met den ouderen Pāla-stijl correspondeeren. De eenige conclusie kan dus slechts zijn: „that the Pāla and Pāla type bronzes in Hindu-Javanese art have had a somewhat exceptional position, apart from certain cases, such as Jambhala, the Vajrāsana Buddha-type, a.o., which have been taken over by ancient Javanese art. The Hindu-Javanese bronzes in general have not developed from Pāla art, but the Pāla images have enriched the art of Java with a number of motifs and types. These Pāla elements, once admitted into Hindu-Javanese art, have developed according to the rules of their new sphere. In this manner we must define the term 'stylistic Pāla influence' in ancient Javanese bronzes". Wat de steenen beelden betreft, hoewel de Schr. door het bestek

van zijn onderwerp gebonden hierop niet diep is in kunnen gaan, vestigt hij toch de aandacht op het feit, dat terwijl Pāla-kenmerken in de Midden-Javaansche kunst nagenoeg geheel afwezig zijn, dezelfde kenmerken in hun zuiversten vorm in de kunst van Singasari, in het bijzonder in de beelden van tjandi Djago, aan het licht komen. Met de bespreking van de vraag of in dit feit een bevestiging moet worden gezien van de omstreden meening, dat met de kunst van Singasari een hernieuwde invloed van Indië uit merkbaar wordt, een vraag, die de Schr. geneigd is bevestigend te beantwoorden, eindigt het inhoudrijke, van scherp waarnemingsvermogen en bezadigd oordeel getuigende, proefschrift.

N. h. v. zal de kern van B. K. 's betoog van de zijde zijner vakgenooten geen principieele tegenspraak uitlokken. Het is zijn niet geringe verdienste, door toepassing van een methode die tot dusver nog niet zoo uitvoerig en consequent op een onderdeel der kunst in praktijk was gebracht, te hebben aangetoond, dat de N. -bronzen uit de Pālaschool zijn voortgekomen en slechts in zooverre met de H. J. sche kunst in betrekking staan, dat ook de laatste den invloed uit het N. O. deel van Indië hebben ondergaan. Voor de H. J. sche kunst, die ons 't meest interesseert, heeft het onderzoek dit nieuwe gezichtspunt geopend, dat een groep van bronzen erin werd afgezonderd, die zich van de zuiver H. J. sche beelden door bepaalde kenmerken onderscheiden — we noemen er hier enkele: de lussen van een lint naast de ooren, waarmede de kroon op het hoofd is vastgebonden of dat alleen dient als ornament; een cirkelrond, niet opengewerkt achterstuk met vlammenrand; de lalitāsana-houding; de uitbeelding van de figuur en haut relief tegen het achterstuk; voor de staande beelden meer in het bijzonder: een achterstuk bestaande uit een dwarsbalk gedragen door twee staande posten; een gegroefde knop aan de beide uiteinden van den dwarsbalk; de aanwezigheid van volgelingen van de godheid; — kenmerken die zoowel in de N.-bronzen als in de Pāla-kunst worden terug gevonden.

Zullen deze resultaten van B. K. 's onderzoek al dadelijk als een blijvende aanwinst onzer kunsthistorische kennis mogen worden aangemerkt, het spreekt van zelf, dat er genoeg vraagpunten overblijven, waarvan de door den Schr. voorgestelde oplossing niet zonder nadere toetsing zal kunnen worden aanvaard. In het bijzonder geldt dit voor de gevallen, waarin de auteur,

ondanks de beperking, welke hij zich zelf heeft opgelegd door alleen de bronskunst in zijne beschouwingen te betrekken en daarvan de architectuur en steensculptuur nagenoeg geheel uit te sluiten, een oordeel van algemeene strekking heeft uitgesproken, terwijl het kennisnemen van een omvangrijker materiaal hem wellicht tot het betrachten van grooter voorzichtigheid zou hebben aangespoord. Hierbij komt de omstandigheid, dat de Leidsche verzamelingen, waarop de Schr. in hoofdzaak bij zijn studie was aangewezen, in enkele opzichten lacunes vertoonen, die door de bestaande foto's en reproducties van het zich elders bevindende materiaal slechts ten deele konden worden aangevuld. Enkele voorbeelden mogen het een en ander nader toelichten. In zijn bespreking van de op pl. 1 afgebeelde staande Buddha-figuur van Nālandā, gekenmerkt door het bedekt zijn van de beide schouders door het monnikskleed en door de zwaluwstaartvormige uiteinden van het gewaad aan weerszijden van het lichaam, zegt de Schr., dat dit type op Java niet vertegenwoordigd is. Dit moge juist zijn voor de bronzen — ofschoon het met de H. J. sche kunst nauw verwante bronzen Buddha-beeld van Palembang, O. V. 1930 pl. 45, deze uitbeelding al zeer dicht nadert — het kan niet worden volgehouden voor de H. J. sche kunst in het algemeen, gezien de treffende gelijkenis van het bedoelde N.-brons met de staande Buddha-figuren op de reliefs van Baraboeḍoer. Bij dezelfde gelegenheid brengt B.K. het door Coomaraswamy afgebeelde en waarschijnlijk van Buddhapād bij de Kistna afkomstige bronzen Buddha-beeld met één ontblooten schouder ter sprake en merkt erbij op (p. 21): „The similarity to the bronzes of Java . . . . . is so striking that I do not hesitate to locate in this region the origin of the Hindu-Javanese type of the standing Buddha with one bare shoulder. Starting from this type, the Hindu-Javanese artist created works among which images like the bronze statue of Kota Bangoen in Borneo formed the culminating point". En op p. 22: „To sum up: the usual type of Hindu-Javanese standing Buddha originates from the region of the Kistna in Southern India", een bewering die niet zonder nader bewijs zal kunnen worden aanvaard, gebaseerd als zij is op slechts één beeld nogwel van onzekere herkomst. Niet geheel juist is, dat het vrouwensnoer tot de gewone dracht van vrouwelijke bronzen voorstellingen behoort, zooals Schr. zegt op

p. 53. Al gaat dit voor de steenen beelden op, van alle bronzen vrouwenbeeldjes in het Bataviasche Museum is er maar één, dat het vrouwensnoer draagt, terwijl alle overige met de verbreede upawīta of sjerp getooid zijn (het bedoelde sieraad is trouwens niet een „crossed cord", maar bestaat uit een snoer, waarvan de van de hals afhangende einden door middel van een span op de borst bij elkaar worden gehouden, dus zonder elkaar te kruisen). Op p. 55 merkt B. K. op, dat de in Voor-Indië gewone voorstellingen van godinnen in wijdbeensche houding op Java uiterst zeldzaam zijn en hier de voorkeur aan ingetogenere, voor vrouwen meer passende lichaamshoudingen wordt gegeven. Een juiste opmerking; Schr. gaat echter te ver als hij eraan toevoegt: ... it is certainly significant that the sole instance of Durgā standing with legs apart is the Durgā of Singosari", immers waar bijv. het van Pekalongan afkomstige Durgā-beeld in de Bataviasche collectie (no. 153) de godin in een sterk geprononceerde wijdbeensche houding weergeeft zonderdat de zuiver Midden-Javaansche stijl van het stuk aan import uit Indië doet denken, is er geen reden te gelooven dat dit de eenige uitzondering op de door den Schr. gegeven regel zou zijn.

Er zouden nog meer correcties en aanvullingen van deze soort in de hoofdstukken II en III kunnen worden aangebracht, maar we willen ons hier tot de bespreking van nog één punt van meer principieele beteekenis bepalen, nml. tot 's Schr.'s meening, dat van Pāla-invloeden op de Midden-Javaansche kunst niets te bespeuren zou zijn. Weliswaar zijn de vindplaatsen der in het Leidsche museum aanwezige bronzen niet dan bij wijze van uitzondering opgegeven, zoodat ongelukkigerwijze van geen enkel Leidsch stuk met Pāla-kenmerken de plaats van herkomst vaststaat, hierbij moet niet uit het oog worden verloren, dat de overgroote meerderheid der H. J. sche bronzen op Midden-Java is gevonden en het hierdoor in hooge mate waarschijnlijk is, dat ook de Leidsche Pāla-bronzen grootendeels van Midden-Java afkomstig zijn. Mocht hieromtrent in verband met de bijzondere plaats die deze stukken innemen nog eenige onzekerheid bestaan, zoo wordt deze door de Midden-Javaansche vindplaatsen van verscheidene Batavia'sche bronzen met gelijke kenmerken geheel weggenomen[1]). Zijn we

[1]) De Batavia'sche bronzen met de meest in het oog vallende Pāla-kenmerken zijn: no. 485 Wiṣṇu, afk. Nagasalam, afd. Temanggoeng; no. 485

dus in tegenstelling met B.K. van meening dat de bronzen in Pāla-stijl niet alleen op Midden-Java overvloediglijk voorkomen, maar er ook in veel grooter getale dan in de kunst van Oost-Java vertegenwoordigd zijn, zoo vragen we ons vervolgens af, op welk tijdstip van de Midden-Javaansche periode, welke minstens twee eeuwen in beslag heeft genomen, de Pāla-invloeden zich het eerst hebben doen gelden. Twee feiten trekken in dit verband onze aandacht: 1e dat ettelijke Pāla-bronzen in het Bataviasche museum Çiwaietisch en van de Diëng en omgeving afkomstig zijn en bijgevolg waarschijnlijk tot de oudste H. J.sche nederzetting, op en om genoemd plateau, behoord hebben; 2e dat naast de Midden-Javaansche bronzen, waarin de Pāla-kenmerken als het ware in „rein-cultuur" aanwezig zijn, een niet gering aantal bronzen beeldjes zijn aan te wijzen, die allerlei overgangsvormen tusschen deze laatste stukken en de zuiver Hindoe-Javaansche te zien geven; hetgeen er op schijnt te wijzen dat de Pāla-stijl een assimilatie- en acculturatieproces op Midden-Java heeft doorgemaakt, waarvan men den duur niet te kort mag schatten en waarvan men den aanvang dan ook eerder in het begin dan in het midden of einde van de Midden-Javaansche periode zal willen stellen. Als we nu op grond van het bovenstaande meenen te moeten aannemen, dat de bedoelde invloed reeds omstreeks 750 A. D. — dit is juist het tijdstip waarop de eerste Pāla-vorst den troon besteeg — vasten voet op Java had gekregen en vermoedelijk reeds eenigen tijd daarvoor, aangezien de stijl der oudste stukken van Diëng reeds grondig is gehindoejavaniseerd; en wanneer we verder de noodige aandacht schenken aan het feit, dat de een eeuw later vervaardigde Nālandā-bronzen nog alle kenteekenen dragen van te behooren tot een kunst in opkomst en in technisch noch esthetisch opzicht een vergelijking met de voldragen H. J. sche bronskunst kunnen

---

id., afk. Djokja; no. 488 id., afk. Djokja; no. 493 afk. Djokja; no. 518 b Çiwa en Pārwatī, afk desa Dieng; no. 520 Pārwatī, afk. Soerakarta; no. 536 Kuwera, afk. Ledok, Bagelen, Kedoe; no. 554 Çākyamuni, afk. Ampel, Soerakarta; no. 568 Akṣobhya, afk. Karang patir, afd. Banjoemas; no. 503 Amoghapāça, afk Soerakarta; no. 603a Awalokiteçwara, afk. Soerakarta; no. 618, id., afk. Kedoe; no. 620 id., afk. Djokja; no. 613a Bodhisattwa, afk. Djokja; no. 656 id., afk. Kedoe: verder de geheele vondst van Pesindon, afd. Bagelen (Not. 1878 p. 36) omvattende o.a. de gouden beeldjes nos. 482, 497, 498, 508 en 487.

doorstaan, dan dringt de overtuiging zich aan ons op, dat vóórdat in Noord-Indië van een eigenlijke Pāla-kunst kon worden gesproken, de H. J. kunst reeds van datzelfde gebied uit den invloed van een Pāla-kunst „avant la lettre" had ondergaan. We kunnen niet nalaten op de merkwaardige parallellie wijzen, die er bij dezen veronderstelden gang van zaken tusschen het letterschrift en de bronskunst op Java zou zijn waar te nemen. Immers ook het Javaansche prae-nāgarī-schrift schijnt bij de ontwikkeling van hetzelfde schrift in Noord-Indië vóór te zijn, d. w. z. reeds omstreeks 700 çaka allerlei lettervormen te bezitten, die eerst veel later in het moederland algemeen in gebruik komen, een verschijnsel dat zich met het vroegtijdige voorkomen van bronzen van het prae-Pāla-type op Midden-Java vergelijken laat; met het naast dit prae-nāgarī voorkomende oud-Javaansche schrift, waarvan de ontwikkeling uit het Pallawa-schrift zich grootendeels buiten India heeft voltrokken, zouden dan te vergelijken zijn de zuiver Hindoe-Javaansche bronzen, waarvan het ontstaan niet rechtstreeks uit een Voor-Indische kunstschool kan worden afgeleid.

Het ligt buiten het bestek van deze bespreking, op de vele interessante vragen die zich hier nog verder aan ons voordoen dieper in te gaan. We hebben in het bovenstaande slechts, zeer in het algemeen, te kennen willen geven, dat bij het vaststellen van de verhouding van de Pāla-kunst tot de Hindoe-Javaansche de chronologie een niet te verwaarloozen factor uitmaakt en het voorbarig zou zijn bepaalde conclusies aangaande prioriteit, ontleening, beïnvloeding en wat dies meer zij te formuleeren, zoolang de historische ontwikkelingsgang van deze en gene nog niet in groote trekken vaststaat. We zullen de laatsten zijn om te ontkennen, dat voor het leggen van een chronologische basis het nagenoeg geheel ontbreken van gedateerde H. J. sche bronzen een bijna onoverkomelijke hinderpaal vormt (vgl. B. K. p. 74); aan den anderen kant valt te wijzen op de gegevens, waarvan door den Schr. nog niet ten volle partij is getrokken, b. v. de vindplaatsen der H. J.-sche bronzen, waaraan o.i. een veel grooter waarde is te hechten dan er gemeenlijk aan wordt toegekend, en welke, gevoegd bij materiaal, dat uit de vergelijking van de architectuur en de sculptuur is te putten en waarvan de Schr. bij voordacht vooralsnog geen

gebruik heeft gemaakt, grond geven voor de verwachting, dat veel wat nu nog duister en onzeker is, mettertijd zal worden opgehelderd.

We eindigen met het uitspreken van de hoop, dat dr. B. K. na zijn veelbelovend debuut op het gebied der vergelijkende kunstgeschiedenis zijn onderzoekingen in dezelfde richting zal vervolgen en daarbij in de gelegenheid zal zijn, zijn gezichtskring uit te breiden tot buiten de grenzen van het terrein, waarop zijn proefschrift hem tot dusverre den blik heeft doen richten.

F. D. K. B.

Tambo Bangkahoeloe, uitgave Balai Poestaka, Serie No. 1097, Batavia-C., 1933.

Van de geschiedenis van Benkoelen volgens de inheemsche traditie is het een en ander medegedeeld door J. A. W. van Ophuysen in TBG XI, p. 193 evv., Swaab in BKI 72 p. 461, Westenenk in zijn Memorie van Overgave, Helfrich in Adatrechtbundel XXII, p. 309 en Wink in Verh. Bat. Gen. 66 p. 64 evv.

De oudste periode, n.l. de stichting van Benkoelen door een vorstenzoon uit Madjapahit of Demak en de strijd van diens zoon (of aangenomen zoon, of broer) Anak Dalam Moeara Bangkahoeloe tegen Atjèh, is het onderwerp van een cyclus van verhalen die in geheel Zuid-Sumatra bekend en geliefd zijn. Van der Tuuk schreef over de in de Lampongs gangbare Tjarita Anak Dalom (Not. Bat. Gen. VII, 6 en TBG XIX, 365). Een stuk daarvan werd door Helfrich gepubliceerd in zijn Lampongsche teksten (Verh. Bat. Gen. 45); een Serawaische redactie komt voor in zijn Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch (VBG 53 p. 265 evv.) en men vindt het verhaal ook in de collectie rèntjonghandschriften van het Bataviaasch Genootschap (bijv. hs. 47).

De hier gepubliceerde kroniek van Benkoelen behandelt dit onderwerp slechts kort en is verder voornamelijk gewijd aan de geschiedenis van het vorstenhuis van Soengai Lemau. Enkele leden dezer dynastie zouden haar op schrift gesteld hebben; het slot is geschreven door den laatsten Regent van Soengai Lemau, Pangéran Moehammad Sjah II, in 1859. De inhoud is grootendeels weergegeven in de artikelen van Swaab en Helfrich.

In de uitgave is niet streng de tekst van de kroniek, zooals die voorkomt in de Maleische handschriften no. 143 en 148 van het Genootschap, gevolgd, doch ter wille van de leesbaarheid is een eenigszins literair opgesierde bewerking van H. Delais en J. Hassan tot grondslag genomen. In de voorrede zijn de voornaamste ingevoegde passages opgenoemd; wat na aftrek daarvan overblijft komt vrijwel geheel met de handschriften der kroniek overeen, en is met behulp daarvan verbeterd. Om latere contrôle mogelijk te maken is het manuscript van de bewerking in de verzameling van het Genootschap gedeponeerd.

P. VOORHOEVE.

A. J. WENSINCK, *The Muslim creed, its genesis and historical development*. Cambridge University Press, 1932.

„This book — lezen we op den omslag — consists for the most part of translations of and commentaries upon the creed in its various forms: and is thus a comprehensive study of the historical development of Muslim dogmatics. Since the treatment is historical rather than systematic, it is not a handbook, but the opening chapters may serve as a systematic introduction to the subject".

Met deze aan het voorbericht van den schrijver ontleende woorden is het werk goed gekarakteriseerd. In 276 pagina's octavo zet de schrijver de historische ontwikkeling van de Moslimsche dogmatiek uiteen aan de hand van door hem vertaalde en gecommenteerde plaatsen uit den Koran, uit traditieverzamelingen en uit dogmatische en andere werken. Door deze werkwijze laat het aan inhoud rijke boek zich niet aangenaam lezen. Bovendien worden verscheidene gegevens in verschillend verband besproken, zoodat verwijzingen naar voorafgaande of naar nog komende pagina's, en zinswendingen als „we have already seen" of „it has been said above", of „we return now to" er vaak in voorkomen; te vaak, ook al neemt men den omvang van het werk in aanmerking.

Uit den inhoud mogen een paar punten nader besproken worden, die ons bij het lezen getroffen hebben. „We shall not endeavour — staat op p. 248 — to follow the intellectualizing process of Muslim dogmatics step by step, but concentrate our interest successively on the most prominent points, namely, *the doctrine*

of the roots (asbāb) of knowledge, and *the change in the composition of the creed.*

The mention of the term „roots" — lezen we verder — makes us think at once of the „roots of the law" (uṣūl al-fiḳh), well known since Snouck Hurgronje laid them bare, and it might be natural to suppose that the roots of dogmatics were the same. This supposition would, however, be wrong; etc.

Bij het lezen hiervan vraagt men zich af, waarom Prof. Wensinck hier van twee verschillende woorden, die ook twee verschillende begrippen inhouden, n.l. *asbāb* en *uṣūl*, een zelfde vertaling geeft, en zelf een verkeerde gedachte bij den lezer suggereert, die hij dan onmiddellijk corrigeert. Verderop, op p. 253, vinden we het antwoord op de eerste vraag. „Later dogmatics — zegt Prof. Wensinck daar — call the roots of knowledge the *asbāb*, i.e. the channels which supply knowledge. I have adopted the term „roots" because it is familiar to students of Muslim law. A glance at the table of the kinds of knowledge, and the place which legal knowledge occupies in it, supplies us with an answer to the question raised by a comparison between the system of *fiḳh* and that of dogmatics, I mean the question why the roots of dogmatics are not the same as those of the law and why legal knowledge is only one kind out of many".

Het komt ons voor, dat het niet anders dan verwarrend kan werken, wanneer men twee verschillende termen met hetzelfde woord weergeeft, vooral indien, zooals in dit geval, aan dat woord als juiste vertaling van een dier termen een vast begrip is verbonden, waarmede men reeds vertrouwd is. Van zulk een verwarring heeft, dunkt ons, Prof. Wensinck zelf zich niet geheel vrij kunnen houden, waar hij de vraag stelt en beantwoordt, waarom de *asbāb* van kennis niet gelijk zijn aan de *uṣul* van de plichtenleer.

Het tweede punt, dat ons getroffen heeft, is het stellen van de vraag of Mohammad zelf zijn zending als universeel dan wel als beperkt tot zijn Arabische landgenooten beschouwde en vooral de aan het antwoord daarop toegekende beteekenis. „It is clear — zegt Prof. W., die die vraag in den 2den zin beantwoordt, op p. 8 — that the solution of this problem is of some importance for our present subject, since it throws light on the statement that the

Kuran does not contain a creed, nay, not even proclaims a brief phrase in order to serve as a spiritual standard of Islam, either in face of the non-Arabian world or for private use of the community".

Op de gestelde vraag zelve, die door sommigen in den eenen, door anderen in den anderen zin is beantwoord, zullen we niet ingaan [1]). Maar het is ons niet duidelijk, in welk opzicht het antwoord op die vraag voor de historische ontwikkeling van de Moslimsche dogmatiek of voor het inzicht daarin van eenig belang kan zijn [2]). Prof. W. zegt toch daarbij dat de Koran geen geloofsbelijdenis bevat en zelfs geen zin, die als geestelijke banier tegenover de niet-Arabische wereld of in eigen gemeente zou hebben kunnen dienen. Wel vindt men, zooals Prof. W. verderop constateert, elementen van een geloofsleer. „Yet — zegt hij, zijn boven aangehaalde woorden vervolgende op p. 8 — just as the elements of the *shahāda* appeared to be present in the Kuran, so the elements of a creed are not lacking"; en tevoren op p. 3: „the Kuran does not proclaim a compendium of faith that could serve as a characteristic description of Islam, either in contrast with other religions, or as a means of distinction from the peculiar doctrines of the sects. In the same way the creeds of the Christian church could not be directly taken from the New Testament. Nevertheless, the Kuran countains the elements of the

[1]) Door T. W. ARNOLD, in *The preaching of Islam* (2nd edit. p. 29), I GOLDZIHER in de *Vorlesungen über den Islam* (2 Auflage p. 27) en TH. NÖLDEKE (zie de plaats geciteerd door Goldziher in zijn evengenoemde werk p. 306) is de zienswijze verdedigd dat Mohammad van het begin af aan zich bewust geweest moet zijn van de universaliteit zijner zending: de tegengestelde opinie vindt men, behalve bij Wensinck, bij H. LAMMENS, L. CAETANI, FR. BUHL (zie de plaatsen bij Goldziher o.c., p. 306; Fr. Buhl ook i.v. Muḥammed in de *Enz. des Islam*, p 705). SNOUCK HURGRONJE in zijn *Mohammedanism* (p. 46) concludeert, na die twee tegengestelde zienswijzen vermeld te hebben, „that the solution is not evident".

Tegen de door Wensinck in de *Acta Orientalia* II p. 191 betoogde, gelijkstelling van den Koranischen term *ummi* met *ethnikos*, die hij hier in zijn *Muslim Creed* als argument voor zijn standpunt in deze kwestie aanvoert, zijn bezwaren ingebracht door Fr. Buhl in de in het zelfde jaar als *The Muslim Creed* verschenen aflevering van de *Enzykl. des Islam* i. v. Muḥammed (p. 694).

[2]) Vgl. ook de opmerking van GOLDZIHER, o.c., p. 306.

shahāda". De Koran dus, die op geen enkel gebied een systematische leer geeft, bevat op het gebied der dogmatiek zelfs geen formuleeringen, die in de latere geloofsleer als zoodanig werden gebezigd, doch alleen de elementen daarvan. Voor zoover aan het antwoord op de vraag betreffende de al of niet universaliteit van Mohammads zending beteekenis is te hechten voor de ontwikkeling der dogmatiek of voor het inzicht daarin, is die beteekenis niet te zoeken in de opvatting van Mohammad zelf, doch in die van de Moslims, die de dogmatiek hebben opgebouwd, en hunne opvatting is niet twijfelachtig.

De boven besproken punten uit het laatste en het inleidende hoofdstuk van Prof. W. 's boek mogen een denkbeeld geven van hetgeen Prof. W. in zijn uiteenzettingen heeft betrokken. Het boek bestaat uit 9 hoofdstukken, met de volgende titels:

I. Introduction.
II. The „pillars of Islam" and the „confession of faith".
III. Faith, works and will.
IV. God and the world.
V. The crisis of Islam and its outcome.
VI. The Fiḳh Akbar I.
VII. The Waṣiyat Abī Hanīfa.
VIII. The Fiḳh Akbar II.
IX. The later development of the creed.

Hierop volgen een lijst van de geciteerde Koranplaatsen, een lijst van de aangehaalde werken, en een generale index, waardoor het raadplegen van dit rijk gedocumenteerde en zwaar te verwerken boek vergemakkelijkt wordt.

H. Dj.

J. DOORENBOS, *De geschriften van Hamzah Pansoeri uitgegeven en toegelicht.* Dissertatie Leiden 1933.

Reeds Valentijn sprak van de „Maleitsche Sjaiers, of Gedichten, van Hhamzah Pantsoeri", welker beroemdheid verhinderd had dat het rijk Pantsoer in het vergeetboek raakte. Van der Tuuk gaf in 1864 achter zijn bekend Verslag van de Maleische Handschriften in het bezit van de Royal Asiatic Society een lijst van de geschriften van Hamzah en van zijn twee bekende tijdgenooten

Sjamsoeddin en Noeroeddin al Raniri. Van deze beide is de eerstgenoemde Hamzah's geestverwant en leerling, terwijl de geleerde en veelschrijvende Goedjeraat Noeroeddin een verklaarde tegenstander was van de mystieke leeringen, door deze beiden aangehangen en verkondigd.

Van het optreden der Atjehsche sultans tegen de ketterijen der *woedjoedijjah*, zooals men hun leer pleegt aan te duiden, maakte Van der Tuuk ook reeds gewag; in Snouck Hurgronje's *Atjèhers* en vooral in Hoesein Djajadiningrats verhandeling over het Atjèhsche sultanaat (Bijdr. K. I. dl. 65) worden de feiten omstandiger gereleveerd.

„Ik waag mij, zonder van den inhoud kennis te hebben genomen, niet aan de vertaling van dergelijke titels", schreef Van der Tuuk bij zijn lijst; hij vond trouwens de gedichten van Hamzah „alles behalve duidelijk". Doch dat was te wijten aan de geringe kennis van de Moslimsche mystiek, welke men toen ter tijd bezat, en voor een groot deel zeker ook aan Van der Tuuk zelf, die, zooals Kraemer het uitdrukt „niet bepaald gepredisponeerd was voor het ware begrip der daarin vervatten mystieke bespiegelingen".

In Kraemers dissertatie (Een Javaansche Primbon uit de 16e eeuw) wordt dan eindelijk een diepgaande uiteenzetting van Hamzahs denkbeelden gegeven, en tevens aangetoond van hoe groote beteekenis Atjèh als brandpunt van den Islam in de 16de eeuw voor Java is geweest. Hamzah blijkt dan te zijn een representant van de school van Ibn al'Arabi, dus een theosophisch mysticus, maar met een sterk ethischen inslag, ontleend aan de oude, theïstisch gekleurde vertrouwens- en liefdesmystiek van den ouden Islam. In het derde hoofdstuk van Kraemers dissertatie vindt men deze uitspraak als slotsom van een uitgebreid onderzoek van Hamzahs geschriften, die telkenmale ter adstructie worden aangehaald.

Achterwege bleef echter een waardeering van Hamzah als Maleisch schrijvend auteur, bovenal als sja'irdichter. Kraemer maakt slechts de opmerking, dat zijne mystieke gedichten bekendheid met de Perzische mystiek-erotische poëzie verraden, en, in weerwil van een onvermijdelijk veelvuldig gebruik van Arabische termen, vaak in verrassend genuanceerd Maleisch geschreven zijn (o.c. blz. 29).

De uitgave van Hamzahs geschriften kan dus een zeer aantrekkelijk onderwerp voor een dissertatie worden genoemd. Zij zijn niet overmatig talrijk; de inhoud is belangwekkend, niet in het

minst door de vele aanknoopingspunten met de Perzische lyriek en verdere mystieke litteratuur; en ten slotte zijn zij ook litterair-historisch van beteekenis, daar zij ons Maleische gedichten bieden uit een nauwkeurig dateerbare en vrij oude periode, nl. het einde van de 16de en het begin van de 17de eeuw. Het was dus zeker een goede keus toen schr. besloot, „de resteerende werkmogelijkheid in de H. P.-stof, nl.: de uitgave van zijn geschriften, tot taak te nemen", vooral nu Hamzahs denkbeelden bij Kraemer reeds zulk een voortreffelijke vertolking gevonden hadden.

Tegen de wijze waarop schr. deze uitgave ten uitvoer heeft gelegd, is echter menige bedenking aan te voeren.

In de eerste plaats moet men het ten zeerste betreuren, dat schr. alleen de Leidsche handschriften voor de vaststelling van den tekst heeft gebruikt. Het zal hem toch niet onbekend zijn geweest, dat ook de boekerij van het Kon. Bat. Genootschap eenige geschriften van Hamzah bevat; niet alleen het op bl. 118 van zijn dissertatie afgeschrevene stukje uit Mal. hs. v.d. Wall No. 32 (dat bij de opgave der gebruikte hss. niet wordt vermeld), doch in de eerste plaats Mal. hs. B. G. No. 83 (Zie Van Ronkels Catalogus blz. 362-363). Dit zeer goed geschreven manuscript is blijkens Not. B. G. dl. XIII (1875), afkomstig uit den kraton van Atjèh; het werd door Mr. H. van Dissel, destijds secretaris van Generaal Van Swieten, met tal van andere terhandgesteld aan Mr. L. W. C. van den Berg, uit wiens in de Notulen t.a.p. opgenomen Nota daarover blijkt, dat het compleet was en zindelijk genoeg werd bevonden om in 's Genootschaps collectie te worden opgenomen. Het wordt beschreven (onder No. X) als: Maleische gedichten van theologischen en çoefischen aard.

Dit handschrift bevat alle gedichten, die in de dissertatie van Doorenbos zijn opgenomen op de blz. 35-44, 46-61, 89-91 (tot: Toehan kita terlaloe 'alim), 92 onderaan -107 (tot: oechroedj kan dirimoe), 110-117, en 121-123 (de 15 verzen van de Asrār al'ārifīn, zonder den commentaar), doch veelal in andere volgorde. Daarenboven vindt men er nog enkele andere gedichten, o. a. dat waaraan de nog niet terecht gebrachte „zwervende verzen" van bl. 14 en 15 der dissertatie zijn ontleend. Men kan dus zeggen, dat het alle kleinere gedichten bevat, met uitzondering van het eerste vogel-vers en van het lofdicht, dat klaarblijkelijk van de hand van een leerling is, en dus niet tot Hamzahs geschriften kan

worden gerekend (diss. blz. 61-64). Verder ontbreken hier de Sja'ir perahoe en de Sja'ir dagang, de „Ikat-ikatan 'ilm annisā" en de „Nakā'ith fī bajān al'awālim".

Het biedt desalniettemin waardevol vergelijkingsmateriaal, en bij raadpleging is mij gebleken, dat met behulp van dezen codex tal van foutieve lezingen, die nu zijn afgedrukt, te herstellen geweest zouden zijn. Enkele voorbeelden, die echter zeer voor vermeerdering vatbaar zijn, wil ik hier geven.

Zoo staat op blz. 112 het geheel corrupte vers

djika dapat ḥaqīqah (. . . .˙.)
ḏi oeboen-oeboen djangan menjembah
karena Toehan kita itoe tiada ridhā
akan ilmoe tjahaja dan ḥaqīqat daja.

Blijkens den 3den regel, die het best in orde lijkt, is het eindrijm i-a; regel 1, 2 en 4 kunnen dus niet deugen. Het Bataviasche hs. leert ons, dat de juiste lezing is:

djika kaudapat ḥaqīqat liqā
di oeboen-oeboen djangan menjembah ḍijā
karena Toehan kita itoe tiada riḍā
akan 'ilmoe tjahaja dan 'ilmoe rijā.

Op blz. 96 staat:

djika engkau dā'im hanja kan rabbī Allah
mangkanja dapat mengatakan siwā llah.

De bedoeling is:

djika engkau dā'im mengatakan rabbī Allah
mangkanja dapat menapikan mā siwā Allah,

gelijk trouwens ook blijkt uit het vervolg:

mā siwā Allah itoelah bernama 'ālam
kelihatan sekarang, achirnja karam.

Op blz. 52 leest men:

. . . . . laoet tempatnja jang soenya
maḥwa (?) kita sapalah jogja
ghā'ib al fanā inilah rahasia
beroléh nama daripada nama jang sedia.

Deze klinkklank krijgt pas zin, als men leest:

'ālam lāhūt tempat jang soenya
maḥw kita sanalah jogja
ghājat alfanā itoelah rahasia, enz.

Zijn dit fouten, die in hoofdzaak aan den slechten staat der geraadpleegde hss. te wijten zijn, er zijn tal van andere, die zonder meer vermeden hadden kunnen worden. Zoo moet op blz. 52, r. 5 natuurlijk *sabda rasoel* staan en niet *sajjid rasoel*; immers, de uitspraak des profeets staat in den volgenden regel. Evenzoo op dezelfde bladzijde niet *mendjadi meta*, want dat past niet in het rijm en bovendien: wat zou het moeten beteekenen? Voor de hand ligt: *mentjari moetia*, vooral waar gesproken wordt van den „baḥr al'amīq jang mahamoelia". Onbegrijpelijk is ook, dat schr. (blz. 55) niet gekomen is op *soelanja* i.pl. van *selanja* (?), daar er immers sprake is van alHallādj, die den dood aan het schandhout stierf; en dat hij (blz. 90) neerschreef: djangan gila mentjari *lawang*, waar natuurlijk *larang* bedoeld is. Evenzoo op blz. 91: dengan maḥboebmoe satoekan *arak*, i.pl. v. *awak*. Op blz. 164 staat bij een Perzisch vers als auteur opgegeven Dzoe l Qarnain (sic!); de dichter-mysticus heet echter D̲u'l-Nūn Miṣrī; men vindt het vers, met den naam van den auteur erbij, bij Massignon, *al-Hallaj* blz. 841 nt. 2. Op blz. 131 wordt gesproken van „roemah jang soeatoe", maar er is weinig tekstcritiek voor noodig om in stede van *soeatoe* te lezen *soenji*, daar de geciteerde woorden de vertaling moeten bevatten van het woord *chalwat*.

Zoo zou men kunnen voortgaan.

Talloos vele zijn verder de gevallen, waarin het metrum niet in orde is, hetzij doordat er regels zijn uitgevallen; doordat de rijmwoorden klaarblijkelijk niet deugen; doordat het rijm niet gehandhaafd is; of ook doordat de regels verkeerd gesplitst zijn. Kortom, alles fouten, die bij eenige nauwkeurigheid niet onopgemerkt waren gebleven. De verstaanbaarheid van den tekst wordt door al deze slordigheden zeer ongunstig beinvloed. Hoe weinig attent schr. te werk is gegaan, kan b.v. blijken uit het feit, dat hij, zonder één enkele opmerking terzake, op blz. 121-124 twintig strofen afdrukt, terwijl op de onmiddellijk voorafgaande tekstpagina duidelijk staat opgegeven, dat het er maar 15 moeten zijn. Strofe 2 en 3, benevens de laatste drie, zijn dan ook onmiddellijk als in- en aanvoegsels te onderkennen.

Verder heeft schr. een bijzondere voorliefde voor Adam: bij voorkeur leest hij آدمُ als Ādamoe, ook waar *adamoe*, „uw zijn", veel beter zou passen, ja welhaast de eenig mogelijke lezing moet heeten, b.v. blz. 107:

toentoeti oléhmoe ḥaqīqat ṣalāt
soepaja wāṣil adamoe dengan Dzāt.

In de prozastukken laat de interpunctie te wenschen over; men krijgt wel eens den indruk, dat de uitgever den tekst niet geheel en al begrepen heeft, of dat hij met het Maleische taaleigen nog niet vertrouwd is (zie b.v. blz. 125, (6) en blz. 208, aant. blz. 26); de aarzelend geopperde interpunctie van het volkomen duidelijke vers

tjahaja ma'sjoeq sifat jang éloek
tiada bertjampoer ia dengan machloeq
kata setengah hoekoemnja masoek
itoelah pertemoean 'āsjiq dan ma'sjoeq

wijst daar ook op.

Zoo zou over de tekstuitgave nog veel te zeggen zijn, maar liever dan dat te doen wil ik eenige aandacht wijden aan de aanteekeningen. Deze bieden in hoofdzaak eenig vergelijkingsmateriaal, aan een beperkt aantal werken ontleend. De vaklitteratuur op het gebied der Moslimsche mystiek is de laatste decenniën echter zoodanig in omvang toegenomen, dat deze beperking niet zonder schade heeft plaats gehad.

Over het algemeen zouden de door schr. gegeven toelichtingen veel dieper hebben kunnen graven, vooral wanneer hij zich niet tot het aanhalen van enkele citaten uit vertalingen van Perzische en Arabische auteurs had bepaald, doch bij de tekstuitgaven zelve te rade ware gegaan.

Dit was toch welhaast noodzakelijk geweest, wanneer schr. werkelijk het zichzelf gestelde doel (bl. 3) had willen bereiken en de beide punten: bekendheid van Hamzah met de Perzische mystiek-erotische poëzie, en zijn afhankelijkheid van Ibn al'Arabī, in het bijzonder had willen verduidelijken.

Zoo komt op bl. 154 een Arabisch vers voor, dat blijkbaar niet geheel correct is overgeleverd. Inzake de juiste lezing en de beteekenis daarvan had schr. zich zekerheid kunnen verwerven, wanneer hij bekend was geweest met het feit, dat ditzelfde vers voorkomt in Ghazālī's *Misjkāt al anwār*. Ik ben niet in de gelegenheid, den Arabischen tekst daarvan op te slaan, doch in Gairdner's vertaling (Asiatic Society Monographs vol. XIX p. 61) luidt dit vers:

The glass is thin, the wine is clear!
The twain are alike, the matter is perplexed;
For 'tis as though there were wine and no wine-glass there,
Or as though there were wine-glass and nought of wine!

Ook zou, bij betere bekendheid met de litteratuur, ter illustratie van het op blz. 206 besproken „identiek worden met het verlangde object" (de technische term hiervoor luidt: fanā bi'l-maḏkūr), toch in de eerste plaats verwezen zijn naar Hallādjs leermeester Djunaid. Immers diens leer luidt, — naar Massignon's omschrijving —, dat „l'amour produise par permutation avec les qualités de l'amant, une pénétration des qualités de l'Aimé" (*Essai* p. 277; *al-Hallaj* p. 476). De vertaling van de in den tekst aangehaalde Perzische woorden zouden erbij gewonnen hebben!

Ook op blz. 231 had dan in noot 5 niet naar: „Masani, The Conference of the Birds, ergens in 'n noot" (sic!) verwezen behoeven te worden voor de bekende voorstelling van iemands slechte eigenschappen, die buiten hem treden en dierlijken vorm aannemen. Over de honden van alHallādj wordt verteld in de Taḏkiratu 'l-awlijā (ed. Nicholson II blz. 101, 102). In de Maleische litteratuur bestaat een Bajan-Boediman-verhaal, waarin de *hawa* van vorst 'Adam de gedaante van een tjitjak heeft aangenomen (Brandes, T. B. G. XLI (1899) blz. 489); voor de Javaansche kan worden verwezen naar de honden van Soenan Panggoeng (T.B.G. dl. LIV blz 135; Djåwå 1927 blz. 97; Schuurman, *Mystik und Glaube in Zusammenhang mit der Mission auf Java*, blz. 44).

Ten slotte wil ik nog een gissing bestrijden, die schr. oppert ten aanzien van een van de weinige plaatsen waar hij commentaar bij geeft. Het vers in quaestie luidt:

oenggas itoe jang amat boerhāna
diamnja nentiasa di dalam astana
tempatnja bermain di boekit Toer Sina
Madjnoen dan si Laila adalah disana.

De vogel is de ziel; schr. teekent verder aan (blz. 217): „De berg Sinai stelt hier wel de zg. „geopenbaarde godsdienst" . . . . voor, dus de islâm, enger: de sjari'ah. M.i. representeert Madjnoen hier met z'n liefde voor si Laila, de lieden van de 'isjq. Wellicht heeft dit vers 'n antinomisme-verwerpend karakter: Ook de gnostici moeten zich houden aan de Sjari'ah."

Deze interpretatie lijkt mij geheel onjuist. De „isjārah" of diepere zin, welke in „Toer Sina" ligt opgesloten, is niet de geopenbaarde godsdienst, nog veel minder de sjari'ah. En zeker niet in dit verband, waar er aan toegevoegd wordt, dat ook Madjnoen en Laila daar vertoeven. Madjnoen immers, de rusteloos voortgedreven minnaar uit de beroemde romance, representeert in de mystieke litteratuur de Godsminnaar, die gedreven wordt door vurige liefde der ziel tot God. Zijn dus Madjnoen èn Laila *beiden* op den Toer Sina, dan is dat een duidelijke aanwijzing, dat deze berg hier allerminst de geopenbaarde wettische religie representeert, doch integendeel een aanduiding is van het stadium der vereeniging, van het fluisterend onderhoud (munādjāt), evenals Mozes, die deswege dan ook „kalīm Allah" heet, op den berg Sinai met God gesproken heeft. –

Zoo zou over menigen passus in deze gedichten nog wel het een en ander zijn op te merken. Wij zijn met Hamzah Pansoeri ook na deze uitgave nog volstrekt niet klaar, en al was — zooals ik boven reeds zei — het initiatief daartoe alleszins prijzenswaard, het valt te betreuren, dat dit loffelijk voornemen op zulk een in menig opzicht ontoereikende wijze ten uitvoer werd gelegd. Te meer, omdat het nu waarschijnlijk wel weer vele jaren zal duren alvorens iemand den lust voelt opkomen om te verbeteren wat hier te verbeteren valt, en aan te vullen wat aanvulling behoeft.

Batavia, Sept. 1933. G. W. J. DREWES.

De 36ste, buitengewone, vergadering der Afdeeling voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, gehouden op 6 April jl. des namiddags te 6.15 ure in de Directiekamer van het Museum, was op dien datum gesteld ter herdenking van den 100sten geboortedag van Professor H. KERN.

Nadat de Voorzitter in het kort den levensloop van KERN had geschetst, begaf men zich naar de voorhal van het Museum, ten einde namens het Genootschap een krans te hechten aan den aldaar zich bevindenden, in 1920 ter gedachtenis aan KERN aangebrachten gedenksteen.

Daarop werd, ingevolge de agenda, overgegaan tot voorlezing van de bijdragen, die door onderscheidene leden voor dezen avond waren opgesteld.

De onderhavige aflevering van het Tijdschrift bevat deze mededeelingen, alsmede enkele bijdragen van niet aanwezige leden, ook van buiten Batavia.

De naam van den eersten Mohammedaanschen vorst in West-Java

door

R. A. Dr. H. DJAJADININGRAT.

De Portugeesche koloniale geschiedschrijver João de Barros noemt als aanvoerder van de Mohammedanen, die in begin 1527 Soenda Kalapa, de haven van Padjadjaran veroverden, *Faletehan* of *Falatehan*, afkomstig van Pasei, en de Portugeesche avonturier Fernão Mendes Pinto vertelt, dat in 1546 *Tagaril* vorst van Soenda was. In mijn proefschrift (Critische beschouwing van de Sadjarah Banten, p. 73 en vlg.) heb ik getracht aannemelijk te maken, dat Faletehan en Tagaril dezelfde geweest moeten zijn als de in de Inlandsche traditie bekende heilige Soenan Goenoeng Djati. De door de evengenoemde Portugeesche schrijvers overgeleverde namen heb ik echter niet terecht kunnen brengen. Onder de vele in de Inlandsche traditie van Soenan Goenoeng Djati vermelde namen, — n.l. Moehammad Noeroeddin, Sjèch Noeroellah, Sajjid Kamil, Boelqijjah, Sjèch Madzkoeroellah, Sjarif Hidajatoellah, Machdoem Djati—, is er geen, waarvan Faletehan of Tagaril een verbastering zou kunnen zijn. Mevr. W. Fruin-Mees deelt in haar Geschiedenis van Java, dl. II, 1920, p. 14, noot 3 de gissing van Dr. B. Schrieke mede, dat *Faletehan* wellicht een verbastering met metathesis is van *Fatahillah*, en *Tagaril*, indien het een fout is voor *Fagaril*, eveneens.

Sedert is mij gebleken, dat een Arabisch woord, waarmede *Faletehan*, vooral indien, hetgeen zeer wel mogelijk is, de l erin fout is voor t, zeer veel in klank overeenkomt, en dat in beteekenis zeer goed past in het kader van de gebeurtenissen en van andere in en na dien tijd voorkomende

vorstennamen, als persoonsnaam wordt gebezigd n.l. *fatḥān*, verbogen vorm van *fatḥ*, overwinning, zege, (t. w. in Hadji Moehammad Fatchan, in 1919 naib van het district Singèn Lor, Semarang).

Wanneer men den oorsprong van het gebruik als persoonsnaam van een als zoodanig niet gebruikelijk Arabisch woord wil opsporen, heeft men het woord in de eerste plaats in den Qorān te zoeken. Naar bekend is, kiest men niet zelden een Qorānisch woord als naam, en laat men zich bij de keuze leiden hetzij door de beteekenis van het woord in het zinsverband, hetzij door de bijzondere beteekenis, die het Mohammedaansche geloof eraan hecht, of ook wel door het toeval, door b. v. een willekeurige pagina van den Qorān op te slaan, vervolgens, zulks in verband met de heiligheid van het getal 7, 7 bladzijden verder te kijken, en van de 7de bladzijde het 7de woord van den 7den regel te nemen. Deze laatste methode wordt b. v. in Atjèh weleens toegepast. Een voorbeeld van de in de tweede plaats genoemde wijze van naamgeving heeft men in den naam Jāsīn, ontleend aan de twee eerste letters van Qorān XXXVI. Deze opeenvolging van letters wordt als persoonsnaam gebezigd, niet op grond van de beteekenis dier letters, die niet vaststaat, maar in verband met de beteekenis, die de geheele *sūrah* in het Mohammedaansche geloof heeft, n. l. van een *sūrah*, waarvan het reciet vergeving van zonden bevordert en deswege dikwijls plaats heeft bij een stervende of bij een graf.

Verder is in het oog te houden, dat men de beginwoorden van de *sūrah's*, die er ook gewoonlijk, meer dan in den Qorān zelf gebruikelijk is, naar betiteld worden, veelal vast in het geheugen heeft, en dat dit eveneens het geval is met sommige *ājah's* tengevolge van het veelvuldig gebruik ervan in gebeden of vrome liederen. Een ieder, die eenig godsdienstonderwijs heeft gehad, kent b. v. de namen *soerat koel a'oedzoe birabbinnasi*, *soerat koel a'oedzoe birabbilfalaki*, *soerat koel hoe*, *soerat koel ja*, *soerat tabarak* (in het Atjèhsch verkort tot *taba*) voor resp. de 114de, 113de, 112de, 109de en 67ste *sūrah*, eig. geheeten *sūrat an-nās*,

sūrat al-falaq, *sūrat al-ichlāç*, *sūrat al-kāfirūn*, en *sūrat al-mulk*. Een voorbeeld van een zeer bekende *ājah* is de *ājat al-kursi* (Qor. II, 256). In sommige kringen populair zijn de woorden *naçrun mina 'llāhi wa fatḥun qaribun wa basjsjiri 'l-mu'minina* van de 13de *ājah* van Qor. LXI, die volledig luidt: *wa uchrā tuḥibbūnahā naçrun mina 'llāhi wa fatḥun qaribun wa basjsjiri 'l-mu'minina*, d. i. en nog iets anders, dat u lief is: Gods bijstand en een nabije overwinning, en geef goede tijding aan de geloovigen. Het zooeven genoemde 2de gedeelte van deze *ājah* komt thans voor in Javaansche *poedjian's*, lofliederen, vrome liederen, gebeden, d.z. min of meer verbasterde Arabische zinnen, of Javaansche liederen vermengd met Arabische woorden, gezongen op Javaansche wijs.

Het woord *fatḥān* nu komt voor in de eerste *ājah* van Qor. XLVIII (*sūrat al-fatḥ*, hier te lande naar de beginwoorden genoemd *soerat inna fatahna*), en wel in een beteekenis, die uitstekend is toe te passen op de verovering van Soenda Kalapa, die tot vestiging van het Mohammedaansche gezag in West-Java leidde. Die Qorānische zin luidt: *innā fataḥnā laka fatḥān mubīnān*, i.e. waarlijk Wij hebben u een duidelijke overwinning geschonken. Volgens de gangbare verklaring werd met die openbaring door Allah aan Mohammad de verovering van Mekka toegezegd. Het gebruik van den voltooiden tijd van het werkwoord in plaats van den toekomenden tijd wordt daarbij beschouwd als een versterking van de toezegging, of als een toespeling op reeds geschonken overwinningen, die in de verovering van Mekka zouden culmineeren.

In dit kader van gedachten rijst van zelf de vraag of ook niet de naam *Patah* van den — volgens de Javaansche traditie — eersten sultan van Demak en eersten Mohammedaanschen vorst van Java aan den Qorān is ontleend, n.l. aan het reeds ter sprake gebrachte, thans in *poedjian* voorkomende tweede deel van Qor. LXI, 13, waarbij de zege der geloovigen werd voorspeld, al komt het gebruik van *fatḥ* in persoonsnamen meer voor. Dat de Javaansche vorm *Patah* op Arabisch *fatḥ*, overwinning, en niet op

Arabisch *fattāḥ*, opener, overwinnaar, teruggaat, is wel zeker, daar *fattāḥ* alleen van Allah wordt gebezigd, tot de namen van Allah behoort, en er geen gegeven of aanwijzing bestaat, dat *Patah* een verkorting van een met Fattāḥ samengestelden naam zou zijn. Beide Arabische woorden komen, goed gebruikt, voor in den naam van Soeltan Agoeng van Banten (geregeerd van 1651—1683), n.l. *Aboelfath Abdoelfattah*, d.i. de vader der overwinning, de dienaar des Overwinnaars.

De naam *Fatḥan* van den veroveraar van Soenda Kalapa past ten slotte bij den naam, waarin die plaats na de inneming door de Mohammedanen werd herdoopt, n.l. Djajakerta, d.i. volbrachte zege.

Den naam *Tagaril* echter heb ik niet tot een vorm terug kunnen brengen, die in de uiteengezette gedachtensfeer zijn oorsprong zou kunnen hebben. Indien die naam fout is voor *Fagaril*, is hij wellicht een verbastering van een afkorting van *Fachroellah*, i.e. Allah's roem, een niet veel voorkomende naam, die echter, evenals *Fathoellah*, de door Dr. Schrieke onderstelde oorspronkelijke vorm van *Faletehan*, wel past in het kader van de met Allah samengestelde namen, die de Inlandsche traditie aan Soenan Goenoeng Djati toekent (zie boven). Intusschen moet hierbij opgemerkt worden, dat de Portugeesche schrijver, die van den naam *Tagaril* gewag maakt, weinig betrouwbaar is, (zie over hem Rouffaer in de Encyclopaedie van Ned. Indië, 2de druk, onder Pinto).

Lailat al-Niṣf min Sha'bān op Java

door

G. F. PIJPER.

Voor het Moslimsche volksgeloof is de nacht in het midden van de maand Sha'bān (*Lailat al-Niṣf min Sha'bān*) een heilige nacht. Men vindt het geloof aan de heiligheid van dezen nacht van Marokko tot den Indischen Archipel, telkens te zamen met in bijzonderheden afwijkende voorstellingen en gebruiken.

In Marokko bestaat volgens Westermarck het geloof, dat God in dezen nacht den Doodsengel een boek geeft, bevattende eene opteekening van alle levende wezens die bestemd zijn in het volgende jaar te sterven; op den 15den Sha'bān maken de Engelen de rekening van ieders leven op; vele menschen vasten op den 14den en den 15den dezer maand; men eet den avond van den 15den beter dan gewoonlijk [1]).

Omtrent Egypte deelt Lane mede, dat de Moslims dezen nacht met grooten eerbied beschouwen, als het tijdsgewricht, waarin het lot van elk levend mensch voor het volgende jaar bevestigd wordt. Men gelooft dat de *Sidrat al-Muntahā* of, gelijk de boom bij Lane heet, *Shegeret* (d.i. *Shadjarat*) *el-Muntahà*, even zoovele bladeren heeft als er levende menschelijke wezens ter wereld zijn; en dat elk blad beschreven is met den naam van een mensch, en met de namen van zijn vader en moeder. Deze Paradijsboom nu wordt in de *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* geschud, kort na zonsondergang, en indien iemand moet sterven in het volgende jaar, valt het blad waarop zijn naam geschreven

---

[1]) E. WESTERMARCK, *Ritual and belief in Morocco*, London, 1926, Vol. II, p. 89 s.

staat, af: als hij zeer spoedig moet sterven, is zijn blad bijna geheel verdord, terwijl slechts een zeer klein gedeelte groen blijft; als hij later in het jaar moet sterven, blijft een grooter gedeelte groen; naar gelang van den tijd dien hij nog te leven heeft, blijft er een stuk van het blad groen. Vrome Moslims herdenken daarom dezen schrikwekkenden nacht op plechtige wijze en met ernstige gebeden. Een bijzondere gebedsvorm wordt hiervoor gebezigd, terstond na de *ṣalāt al-maghrib.* Zij die ertoe in staat zijn, zeggen het gebed zonder de hulp van anderen op, gewoonlijk in eene moskee; anderen komen ervoor samen in moskeeën, en huren een deskundige, een *fiqee,* om hen, groepsgewijze, bij te staan. De *fiqee* draagt eerst de *sūrat Yā-Sīn* (het zes-en-dertigste hoofdstuk van den Koran) voor; daarop, zijne handen opheffende vóór zijn gelaat, zooals bij gewone gebeden, in welke houding de anderen hem volgen, spreekt hij het gebed, *du'ā',* uit, telkens één, twee, drie of meer woorden vóórzeggende, welke de anderen hem dan nazeggen. Na dit gebed (dat Lane in vertaling mededeelt) zenden de deelnemers nog eene persoonlijke bede op [1]).

In zijn monumentale werk over het oude Turksche sultansrijk, „Tableau général de l'empire othoman", verhaalt D' Ohsson, dat de Moslims zeven heilige nachten kennen; éénе daarvan is „Léileth 'ul-béraéth" = (*Lailat al-barā'ah*), de nacht van den vijftienden Sha'bān, dien men altijd met gevoelens van angst en schrik herdenkt, wijl men hem beschouwt als een vreeselijken nacht, waarin de Engelen „Kiramenn-Keatibinn" (= *Kirāman Kātibīn,* Koran 82:11), opgesteld aan weerszijden van den mensch om zijne goede en kwade handelingen op te schrijven, hunne boeken overleggen en nieuwe ontvangen om hetzelfde werk te vervolgen. Ook gelooft men dat in dezen nacht de Aartsengel Azraïl (= *'Izrā'īl*), die de Engel des doods is, zijn boek overlegt, en een nieuw ontvangt waarin de namen zijn aangeteekend van alle menschen, voorbeschikt tot den dood in den

---

[1]) E. W. Lane, *The manners and customs of the modern Egyptians,* Chapter XXV, Periodical public festivals.

loop van het volgende jaar [1]). In de zeven heilige nachten oefenen de echtgenooten onthouding, uit vrees van verminkte of gebrekkige kinderen te zullen krijgen [2]).

De herdenking van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* te Mekka heeft Snouck Hurgronje aldus beschreven: vrome mannen brengen den nacht grootendeels met Koranvoordracht en andere godsdienstige handelingen door, en in de moskee vormen zij na de tweede avond-*ṣalāt* tot middernacht kleine kringen, in welker midden een voorganger een bepaald gebed opzegt, dat de anderen in biddende houding aanhooren en met hunne *āmin's* onderbreken. Alle pelgrims die reeds te Mekka zijn aangekomen voor den aanstaanden *ḥadjdj*, zijn aanwezig. Gedurende den nacht wordt de moskee helderder verlicht dan anders, en den volgenden dag staat de Ka'bah open voor iedereen [3]). De Engelsche reiziger Eldon Rutter, die in 1925 de Heilige Stad bezocht, maakt gewag van het verhaal, dat in dezen nacht de wateren van *Al-Kauthar*, de Paradijsrivier, in de bron Zemzem stroomen, en dat het water in de bron dan tot de oppervlakte stijgt [4]). Van dit volksgeloof zal aanstonds, in verband met Java, nog eens sprake zijn, gelijk dan ook de hedendaagsche viering van den nacht te Mekka nogmaals zal beschouwd worden, aan de hand van mededeelingen van Indonesische bedevaartgangers [5]).

Omtrent de viering van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* in Ḥaḍramaut bestaat geene literatuur, maar Arabieren op Java, uit Ḥaḍramaut afkomstig, hebben mij uit hunne herinneringen het volgende medegedeeld. *Sha'bāniyyah* — aldus de naam waaronder de herdenking in Ḥaḍramaut bekend staat — is algemeen in eere. De avond van 15 Sha'bān is, behalve voor de godsdienstige viering, ook bestemd voor

[1]) D' OHSONN, *Tableau général de l'empire othoman*, Tome I, Paris, 1787, p. 260.

[2]) D' OHSONN, *l. c.*, p. 261.

[3]) C. SNOUCK HURGRONJE, *Mekka*, II, 's Gravenhage, 1889, S. 76 f.; *Mekka in the latter part of the 19th century*, Leyden, 1931, p. 61.

[4]) ELDON RUTTER, *The Holy cities of Arabia*, London, 1928, Vol. I, p. 261.

[5]) Beneden, blz. 420.

een bijzonderen maaltijd. In Sĕwūn bestaat de gewoonte, dat jongelieden op 14 Sha'bān tezamen erop uit trekken, om buiten de stad eene bepaalde soort van groente samen te lezen, die bij den avondmaaltijd genuttigd wordt. De mannen komen tegen den tijd van de *ṣalāt al-maghrib* samen in de moskeeën, en na de verplichte *ṣalāt* verricht te hebben, volgen zij deze liturgie (dezelfde die, zooals zoo aanstonds blijken zal, op Java bij de godsdienstige viering van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* gebruikelijk is): driemaal herhaald reciet van de *sūrat Yā-Sīn*, telkenmale gevolgd door den *du'ā'* die bij deze herdenking behoort, daarna *tahlīl*. Nadat men nog tezamen de *ṣalāt al-'ishā'* verricht heeft, gaat ieder naar zijn huis, waar hem een feestelijke maaltijd wacht. Den volgenden dag brengen sommigen vastende door. De scholen in Ḥaḍramaut zijn op 15 Sha'bān gesloten.

In het Moslimsche Indië staat de nacht bekend onder den naam *Shab-i-Barāt*; Ja'far Sharīf, de schrijver van den „Qānūn-i-Islām", heeft de viering in Zuid-Indië beschreven [1]), en Mrs. Meer Hassan Ali, de Engelsche vrouw die twaalf jaren in Indië doorbracht als echtgenoote van een Sjie'ietischen Indiër, de herdenking zooals die plaats vindt in Lucknow [2]). Het blijkt, dat *Shab-i-Barāt* in Indië een waar volksfeest geworden is, zich uitstrekkende, behalve over den nacht van 15 Sha'bān, ook over de twee voorafgaande dagen. Kenmerkende trekken zijn deze drie: de gedachtenis van de dooden — de nachtwake, aan vrome oefeningen gewijd — luidruchtige vermaken, met name het afsteken van vuurwerk. Bijzondere spijzen en lekkernijen worden één of twee dagen vóór 15 Sha'bān bereid en rondgezonden aan vrienden, dan wel — en dit zal wel oorspronkelijker zijn — gebracht naar de graven van geliefde dooden, of verdeeld

---

1) JA'FAR SHARĪF, *Islam in India or the Qānūn-i-Islām*, translated by G. A. HERKLOTS, new edition, revised and rearranged, with additions, by W. CROOKE, London etc., 1921, p. 202 s.

2) MRS. MEER HASSAN ALI, *Observations on the Mussulmauns of India descriptive of their manners, customs, habits and religious opinions*, second edition, by W. CROOKE, London etc., 1917, p. 161 s.

onder de armen [1]). Godsdienstigen en ongodsdienstigen brengen den nacht van den vijftienden wakende door, de eersten met Koranvoordracht en met gebeden, de anderen vooral met het afsteken van vuurwerk [2]); bij geene andere feestelijke gelegenheid wordt zooveel vuurwerk afgestoken als in dezen nacht [3]). De Sjie'ieten hechten nog eene bijzondere beteekenis aan dezen nacht, als geboortetijd van den Imām Al-Mahdī; ook gedenken zij dan met vrome oefeningen Ḥasan en Ḥusain, de profeten en de *Imām's* [4]). Op den dag van 15 Sha'bān wordt gevast [5]). Voor nadere bijzonderheden omtrent Shab-i-Barāt moge verwezen worden naar de reeds aangehaalde geschriften [6]).

Om over te gaan tot den Indischen Archipel: voor zoover mij bekend, is tot dusverre alleen de herdenking van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* in Atjeh beschreven, namelijk in Snouck Hurgronje's „De Atjèhers". De nacht heet in Atjeh *malam beureu'at*; het Arabische gebed, dat bij dezen nacht behoort, is bekend, maar bijna alleen de bijzondere vertegenwoordigers van den godsdienst doen dit gebed. De meeste mannen laten het bij een kleinen, eenvoudigen godsdienstigen maaltijd, de *kandoeri beureu'at*, in de *meunasah* hunner *gampōng*. Sommigen hunner doen in den avond eene bijzondere soort van godsdienstoefening, de *seumajang teuseubèh* (Arabisch: *ṣalāt al-tasābiḥ*), te zamen met anderen, zoodat één daarbij als *imām* optreedt. Deze godsdienstoefening is in hoofdzaak aan alle andere *ṣalāt's* gelijk, maar onderscheidt zich doordien in elke der vier afdeelingen, waaruit zij bestaat, een groot aantal malen zekere *tasbīḥ*-formule gereciteerd wordt. Anderen doen in plaats van deze *ṣalāt* de zoogenaamde

---

[1]) Uitvoerig bij MRS. MEER HASSAN ALI, *loc. cit.*, p. 161 s.; vgl. JA'FAR SHARĪF, *loc. cit.*, p. 203, over overeenkomstige gebruiken in Goedjaraat..

[2]) MRS. MEER HASSAN ALI, *loc. cit.* p. 162; JA'FAR SHARĪF, *loc. cit.*, p. 204

[3]) JA'FAR SHARĪF, *loc. cit.* p. 204.

[4]) MRS. MEER HASSAN ALI, *loc. cit.*, p. 204.

[5]) JA'FAR SHARĪF, *loc. cit.* p. 204.

[6]) E. SELL, *The faith of Islam*, second edition, London, 1896, p. 315 s., geeft eene samenvatting van de viering in Indië; zie ook HUGHES, *A dictionary of Islam*, London, 1885, p. 570 s. v. Shab-i-Barât; M. T. TITUS, *Indian Islam*, London, 1930, p. 247.

seumajang hadjat, die aanbevolen wordt als inleiding tot bijzondere verzoeken aan Allah. Eene *seumajang hadjat* bestaat uit twee *rak'ah's*, en in den *malam beureu'at* doet men er soms drie achtereen (dus in 't geheel zes *rak'ah's*) elk met eene bijzondere intentie: de eerste voor de verlenging van zijn leven, de tweede voor het noodige levensonderhoud, de derde voor een zalig uiteinde. Eene eigenaardigheid is, dat vrouwen met veel meer ijver deze soort van *ṣalāt* verrichten dan mannen; zij doen òf de *ṣalāt al-tasābīḥ* onder eene vrouwelijke *imām*, òf elk voor zich de *seumajang hadjat* [1]).

Thans de herdenking van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* op Java, waarover ik uit verschillende streken gegevens verzamelde.

Te Batavia is de herdenking van *Nispu* (of *Nisfu*) *Sa'ban* zoowel in Inheemsche als in Arabische kringen algemeen. Tegen den tijd van de *ṣalāt al-maghrib* komt men samen in moskeeën en *langgar's*, verricht gezamenlijk de *ṣalāt al-maghrib*, en gaat daarna over tot de volgende liturgie: driemaal reciteert men, te zamen en overluid, de *sūrat Yā-Sīn*, het reciet telkens, dus eveneens driemaal, afwisselende met het Arabische gebed dat bij deze godsdienstoefening behoort. Vóór elk reciet van de *sūrat Yā-Sīn* formuleert ieder voor zich eene *niyyah*, die den eersten keer het verzoek inhoudt om een lang leven, den tweeden keer het verzoek om bewaard te blijven voor onheil, den derden keer het verzoek om een rijkelijk levensonderhoud. Zij die niet in staat zijn, *Yā-Sīn* uit het hoofd op te zeggen, reciteeren in plaats daarvan, even luid als de anderen, vele malen de *sūrat al-Ichlāṣ*. Vervolgens houdt men zich eenigen tijd bezig met *tahlīl*, in zijn eenvoudigsten vorm, men reciteert namelijk de formule *lā ilāha illallāh*, minstens drie-en-dertig malen achtereen. Ten slotte spreekt, niet de geheele gemeente, maar één voor-

---

[1]) C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers*, Deel I, Batavia, 1893, blz. 238 vlg.; *The Achehnese*, Vol. I, Leyden, 1906, p. 222 s.

ganger, het gebed uit dat als de *du'ā' al-arwāḥ* bekend staat, beëindigd wordende met een luid *āmīn* van alle aanwezigen.

De tekst van het driemaal herhaalde gebed luidt in vertaling als volgt: „O God, o Gij Die gunst schenkt doch Wien geene gunst wordt voorgehouden, o Gij, heer van verhevenheid en van eerbetooning, en heer van milddadigheid en van gunstverleening, er is geen god dan Gij, de ruggesteun van die tot U hunne toevlucht nemen en de helper van hen die een helper zoeken, de veiligheid der bevreesden en de schat der zoekenden. O God! indien Gij mij bij U hebt opgeschreven, in de Moeder des Boeks, als ongelukkig, of van alles verstoken, of uitgestooten, of bekrompen ten aanzien van levensonderhoud, zoo doe te niet, door Uwe gunst, mijn staat van ongelukkig, van alles verstoken, uitgestooten, bekrompen ten aanzien van levensonderhoud te zijn, en bevestig mij bij U, in de Moeder des Boeks, als gelukkig, voorzien van levensonderhoud, geleid tot de goede dingen. Want Gij hebt gesproken — en Uw spreken is de waarheid [1]) — in Uw Boek, het op de tong van Uwen afgezonden profeet geopenbaarde: „God doet te niet wat Hij wil, en Hij bevestigt, en bij Hem is de Moeder des Boeks" [2]). O God! ik vraag U, bij de werkelijkheid der zeer groote openbaring in den nacht van het midden van de geëerde maand Sha'bān, „waarin elke zaak in wijsheid wordt beslist" [3]) en bevestigd, dat Gij van ons afneemt de beproevingen welke Gij het best kent. Gij zijt de Machtigste, de Edelste. En God geve zegen over onzen Heer Mohammed en over zijne familie en zijne metgezellen, en geve hun heil" [4]).

---

[1]) Vgl. Koran 6: 73: „Zijn spreken is de waarheid".

[2]) Koran 13: 39.

[3]) Koran 44: 3.

[4]) De Arabische tekst van dit gebed wordt op Java ontleend aan verschillende Arabische, Javaansche, Soendaneesche en Maleische geschriften, die soms kleine varianten vertoonen. Ik vertaalde naar den te Batavia gebruikten tekst van AḤMAD AL-DAIRABĪ, *Kitāb al-Mudjarrabāt,* derde druk, Mekka, 1316 H., blz. 13.

Nadat deze bijzondere godsdienstoefening [1]) beëindigd is, vereenigen allen zich tot het verrichten van de verplichte *ṣalāt al-'ishā'*, waarvoor de tijd inmiddels is aangebroken. Daarop gaat men huiswaarts, tenzij sommigen er voor gezorgd hebben, dat er eenige schotels met spijzen gereed staan, die men dan, alvorens uiteen te gaan, te zamen gebruikt.

Vele Batavianen brengen dezen avond eene waterkruik, gevuld met drinkwater, mede in de moskee of *langgar*, zetten deze kruik gedurende het reciet en het gebed in de nabijheid van den voorganger neer, en nemen haar na afloop van den dienst weer met zich mee naar huis, *lil-tabarruk*, zooals de geleerden onder hen zeggen.

Vroeger placht men op dezen avond moskeeën en *langgar's*, met vetpotjes (*sĕtolop*) te illumineeren, doch dit is in onbruik geraakt sinds de Bataviasche godshuizen, zelfs nederige *langgar's* van hout en bamboe, vrij algemeen electrisch verlicht worden. Tegenwoordig illumineert men nog wel een gedeelte van de moskee, bijv. den ingang, met electrische lampjes, omwikkeld met verschillende soorten gekleurd papier, zooals ook gebruikelijk is bij de *Mulud*- viering. Bij eene ouderwetsche moskee als die in de wijk Kebon Djeroek, dagteekenende, blijkens het jaartal op den naar Molenvliet gekeerden zijmuur, uit het jaar 1786, houdt men nog wel de gewoonte in eere, op dezen avond Chineesche lampions (*tèng*), van binnen met kaarsjes verlicht, op te hangen. Niet onmogelijk is dit nog een spoor van de herinnering aan den oorsprong dezer moskee, die immers gebouwd is voor tot den Islam bekeerde Chineezen, gelijk de historie [2]) en de bouwtrant uitwijzen.

---

[1]) Nauwkeurige voorschriften omtrent de liturgie vindt men o. a. bij Aḥmad Al-Dairabī, t.a p., die men te Batavia in eenigszins vereenvoudigden vorm volgt; eene andere handleiding is te vinden in den Maleischen *Kitab Pĕrukunan Bĕsar* van Hadji 'Abd al-Rashīd Bandjar, blz. 14 van de gesteendrukte Bombaysche uitgave, z. j.; van dit laatste geschrift bestaat ook eene Soendaneesche vertaling, *Kitab Parukun Gĕde*, door MUḤAMMAD SHĀDHILĪ, Batavia, 1931.

[2]) Zie F. DE HAAN, *Oud Batavia*, Eerste Deel, Batavia, 1922, bl. 510.

Tot dusverre was alleen sprake van de godsdienstige viering van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* bij de geboren Batavianen. De Arabieren te Batavia, die een belangrijk volksdeel vormen en wier godsdienstige invloed op de zeden en denkbeelden der Bataviasche bevolking bezwaarlijk kan worden overschat, kennen eene herdenking, die in alle hoofdzaken overeenkomt met die der Inheemsche bevolking: *Yā-Sīn*, gebed, beide driemaal herhaald, daarna — doch niet altijd — *tahlīl*, ten slotte een gezamenlijke maaltijd. Slechts hierin onderscheidt zich in den nieuweren tijd de herdenking bij de Arabieren, dat deze niet enkel in moskeeën (Pekodjan, Kroekoet, Tanah Abang) samenkomen, maar bij voorkeur ook ten huize van aanzienlijke landgenooten. Vroeger was op dezen avond het middelpunt de moskee van Pekodjan die, midden in de Arabische wijk gelegen, voor de moskee der Arabieren bij uitnemendheid gold; zij heeft van deze voormalige grootheid trouwens altijd nog een waas van heiligheid behouden. Maar Pekodjan is geleidelijk van Arabieren verlaten, en sinds de Arabische bevolking door alle wijken der stad verspreid is, stellen sommige aanzienlijke Arabieren bij gelegenheid van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* voor genoodigden hun huis beschikbaar. Wèl heeft de scherpe partijstrijd, die sinds de opkomst der „Al-Irshād"-beweging de Arabieren verdeeld houdt, schade gedaan aan het algemeen karakter van deze vriendschappelijke bijeenkomsten, maar ook hier gaat soms de natuur boven de leer en enkele aanhangers der „Al-Irshād"-beweging, voor wien de traditioneele herdenking van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* eene *bid'ah* is, nemen er niettemin aan deel.

De vrouwen te Batavia mogen, krachtens de adat, dezen avond de godsdienstoefeningen der mannen niet bijwonen, maar de vromen onder haar reciteeren thuis, te zamen met andere vrouwen of alleen met hare echtgenooten, *Yā-Sīn* en doen het voorgeschreven gebed. Dan bestaat er onder haar nog de gewoonte, die, min of meer gewijzigd, in allerlei streken van Java wordt aangetroffen, zich dezen avond zevenmaal te baden met water uit zeven verschillende putten. Bataviasche èn Arabische vrouwen kennen deze gewoonte,

en volgen haar wijl aan dit badwater de kracht wordt toegeschreven de jeugd te bewaren. Daar bij de nieuwere Bataviasche huizen wèl eene waterleiding, maar vaak geen put meer aanwezig is, doen de putten in dezen avond opgeld, en sommige vrouwen, wederom zoowel Bataviasche als Arabische, gaan rond bij hare geburinnen, om zeven soorten putwater te verzamelen. Volgens het verhaal van eene stokoude Arabische vrouw moet men het putwater liefst nog vermengen met een weinig Zemzem-water, als dat te krijgen is.

Op den gewonen tijd gaat men dezen avond slapen: de nachtwake is onbekend. Wèl kent de Bataviaan de voorstelling van den hemelboom met de vele bladeren, die in dezen nacht wordt geschud [1]), en ook vertelt hij, dat het water in de Zemzem-bron in dezen nacht hooger opwelt, ook weet hij te verhalen, dat in *Nispu Sa'ban* de boeken van het afgeloopen jaar worden gesloten, en die van het nieuwe jaar geopend, maar dit alles belet hem niet om gewoon te gaan slapen. Voor enkelen is de nachtrust niet lang, daar zij vasten op den dag van den 15^{den} Sha'bān en daarvoor nog in het holle van den nacht toebereidselen moeten maken. Dit vasten op den 15^{den} is echter verre van algemeen.

De maand Sha'bān, in het Bataviaasch *bulan Rowèh* genaamd, is ook te Batavia de „maand der geesten". Men richt in deze maand vele maaltijden voor de dooden aan, zelfs vooral — en met het oog op gebruiken en voorstellingen in de tweede helft van Sha'bān, die hierna beschreven zullen worden, is het belangrijk dit vast te houden — in de maandhelft die met *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* begint. Ook de graven bezoekt men—anders dan in sommige streken elders — tot het einde der maand toe, maar in de daarop volgende maand, Ramaḍān, staakt men het bezoeken van graven, zelfs van pas overledenen. Het heet, dat de dooden zich in de Vastenmaand verlicht gevoelen, wijl de verschrikkingen van het graf dan tijdelijk zijn opgeschort.

---

[1]) Vgl. hiervóór, blz. 399 vlg.

In het oudgeloovige Bantam wordt *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* met ijver herdacht. Behalve dat men godsdienstoefening houdt in moskeeën en bedehuizen (*bale*) op den tijd en op de wijze zooals te Batavia gebruikelijk is, beoefenen vele godsdienstigen, en op hun voorbeeld ook wel min godsdienstigen, de nachtwake. Men brengt den nacht tehuis door, sommigen met het reciteeren van verschillende gedeelten van den Koran, anderen met het telkens opnieuw reciteeren van de *sūrat al-Ichlāṣ*, die gemeenzaam *Qulhu* heet. Zooveel mogelijk ook herhaalt men het reciet van de twee laatste *āyah*'s van de *sūrat al-Taubah* (Koran 9:129 vlg.), aan welke beide verzen de kracht wordt toegeschreven van het leven te verlengen, zoodat zij, behalve in dezen ernstigen nacht, ook worden gereciteerd bij zware ziekte, en dan zevenmaal 's daags. Eene andere vrome oefening in dezen nacht is de *ṣalāt al-ḥādjah* [1]), algemeen bekend onder den naam *sĕmbahjang hadjat*. Naar men weet, wordt deze *ṣalāt al-ḥādjah* ook bij verschillende andere gelegenheden verricht, telkens als men eene bepaalde behoefte (*ḥādjah*) heeft, hetzij van godsdienstigen, hetzij van wereldschen aard, welke moeilijk is te verkrijgen [2]); het zou te ver voeren, hier na te gaan, voor welke uiteenloopende doeleinden de Indonesische Moslim de *ṣalāt al-ḥādjah* verricht. De aangewezen tijd voor deze *ṣalāt* is, zoo bij andere gelegenheden als bij *Lailat al-Niṣf min Sha'bān*, in het derde vierendeel van den nacht, dat is dus tusschen twaalf en drie uur, of daaromtrent. Men verricht deze *ṣalāt* altijd alléén, en eene andere eigenaardigheid is, dat men zijn voornemen om haar te verrichten, pleegt geheim te houden, ook voor zijne huisgenooten, alleen echtgenooten weten het soms van elkander. Men verricht de *ṣalāt al-ḥādjah* in stilte, ergens op eene verborgen plaats in het huis, zoo ook in *Lailat al-Niṣf min Sha'bān*.

---

[1]) Zie over de *ṣalāt al-ḥādjah* AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, Kitāb asrār al-ṣalāt, al-bāb al-sābi' fī nawāfil min al-ṣalawāt.

[2]) Zie de omschrijving bij AL-GHAZĀLĪ, *Iḥyā'*, *t.a.p.*

In het Pandeglangsche komt het voor, indien *Nisfu* samenvalt met een Vrijdagnacht, dat jongelieden zich begeven naar een heilig meertje in die streek, en daar baden; dit heet *ngabungbang*, welk woord, gelijk bekend is, in de Preanger eene ruimere beteekenis heeft. Het gebruik neemt echter af.

Algemeen bekend is in Bantam het verhaal van den hemelboom, die in dezen nacht geschud wordt. Wellicht houdt met deze Moslimsche voorstelling verband het Bantamsche volksgeloof, dat hij op wiens hoofd een dor blad van een boom neerdwarrelt (*katinggang kolejang*), weldra sterven zal. Men neemt aan, dat zoo'n blad niet alléén wil sterven, maar een metgezel (*bela*) wil meenemen in den dood; om dit te voorkomen, pleegt men het dorre blad even met den mond aan te raken of met speeksel te bevochtigen.

In Bantam kent men de voorstelling — welke ook in andere streken, o.a. Cheribon voorkomt en, naar het schijnt, in minder duidelijken vorm, ook te Batavia [1]) — dat de zielen der afgestorvenen tusschen 15 Sha'bān en 1 Shawwāl de graven verlaten, daarom bezoeken de menschen al dien tijd de graven niet, noch zorgen zij voor het neerleggen van bloemen op de graven, wél is het de tijd om de graven schoon te maken. Van 15 Sha'bān tot 1 Shawwāl is dus een besloten tijd, dien het „Feest van het breken der Vasten" (*'Īd al-Fiṭr*) weder opent.

In overeenstemming met deze voorstelling is het geloof aan de eigenlijke beteekenis van de *takbiran*, de litanie op den avond van 1 Shawwāl, dus op den avond waarop de Vastenmaand geëindigd is: men gelooft in Bantam dat de zielen der afgestorvenen, die van 15 Sha'bān vrij hebben rondgewaard, door de *takbiran* weer naar hunne graven worden teruggedreven; elders op Java vindt men de opvatting, dat de *takbiran* eene soort van rouwklacht is over de dooden die op den dag van *'Īd al-Fiṭr* weer naar hunne graven moeten terugkeeren.

In de Preanger kent men de godsdienstoefening, met *Yā-Sīn* en gebed, tusschen de *ṣalāt al-maghrib* en de *ṣalāt al-*

[1]) Zie hiervóór, blz. 408.

'ishā'; zij heeft niet altijd plaats in moskee of bedehuis (*tadjug*), maar ook wel thuis. De nacht zelf heet in het Soendaneesch kortweg *Nispu*. Daar het gebruik van *ngabungbang* onafscheidelijk is van den nacht van den vijftienden eener maand, valt het dus, waar het nog voorkomt, wel samen met *Nispu*. Algemeener dan met *Nispu* is het *ngabungbang* in de maand Rabī'al-Awwal, in het Soendaneesch *Mulud* genaamd, en het baden met water uit zeven verschillende rivieren (*wahangan*), door mannen en vrouwen, oude en jonge, dat elders met *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* verband houdt, heeft hier voornamelijk plaats in den nacht van 14 op 15 Mulud; ook bezoekt men dan graven. De godsdienstige nachtwake schijnt onbekend te zijn; op 15 Sha'bān vasten enkelen.

In Cheribon, dat in godsdienstig opzicht zooveel ouderwetscher bleef dan de Preanger, is, behalve de godsdienstoefening in den vooravond, de godsdienstige nachtwake (Javaansch: *mĕlèkan*) in eere. Zij die niet den ganschen nacht opblijven, trachten toch den tijd te rekken tot middernacht, men brengt de uren door met Koranvoordracht. Men gelooft, dat van 15 Sha'bān af de gestorven voorvaderen zijn opgeroepen uit hunne graven, tot 1 Shawwāl; in den tusschentijd is het dus niet noodig, naar de graven te gaan en de voorvaderen in kennis te stellen van gewichtige gebeurtenissen, bijvoorbeeld een huwelijk, gelijk men op andere tijden pleegt te doen. Wel maakt men in dezen besloten tijd de graven schoon, met het oog op den aanstaanden terugkeer der zielen.

In het Zuiden van Banjoemas wordt *Nispu Sa'ban* herdacht door godsdienstigen en ongodsdienstigen. De godsdienstigen zijn zich bewust van het gewicht van dezen nacht, zij blijven in hunne woningen of verzamelen zich in de dorpsmoskeeën en *langgar's*, om Gods genade af te smeeken, vergeving te vragen voor bedreven zonden en te bidden om bewaring voor rampen; een *sĕlamĕtan* besluit de samenkomst. Velen trachten den geheelen nacht wakende door te brengen. Voor de ongodsdienstige menigte is *Nispu Sa'ban* daarentegen het tijdstip waarop God alle wenschen vervult; ook gelooft

men, dat God in dezen nacht het Zemzem-water op aarde doet nederdalen; om de gunstige werking van dit water te ondervinden en zijne wenschen in vervulling te doen gaan, moet men zich met water uit zeven bronnen baden. Vooral trouwlustige jongelieden van beiderlei kunne streven langs dezen weg de vervulling van hunne wenschen na: zij gaan van bron tot bron, en ontmoeten elkander onder scherts en jolijt. Behalve met water uit zeven bronnen mag men zich ook baden met rivierwater, op plaatsen waar twee rivieren samenkomen (*kali tjawang*). Op zulke plaatsen is het soms tot diep in den nacht eene vroolijke drukte van menschen, die van heinde en ver daar samenkomen; op de steenen in de *kali tjawang* of langs de oevers wordt wierook gebrand en worden bloemen neergelegd, doch in het water is er van geene gewijde, maar slechts van eene uitgelaten stemming sprake. Voor hetzelfde doel gaan velen ook naar het Zuiderstrand. Terwijl vrijage hoofdzaak is bij het gebaad der jeugd, baden zich de ouderen, gehuwden, uit den wensch naar rijkdom, voorspoed en lang leven.

Niet in alle deelen van Midden- en Oost-Java is *Nispu Sa'ban* in gelijke mate bekend bij godsdienstigen en ongodsdienstigen: in de residentie Kediri bijvoorbeeld en in het regentschap Bodjonegoro moeten streken zijn, waar de *wong abangan* volslagen onverschillig staan tegenover dezen nacht, terwijl dáár slechts de godsdienstig ontwikkelden den heiligen nacht in eere houden. Maar in de meeste streken nemen toch ook zij, die hunne plichten als Moslims verwaarloozen, op hunne wijze aan de herdenking deel. Het gevolg daarvan is niet enkel, dat onmoslimsche gebruiken en voorstellingen hand in hand gaan met Moslimsche, maar ook dat de viering hier en daar een wereldsch karakter verkrijgt, ja zelfs de trekken aaneemt van een volksfeest.

In het Semarangsche, de Kedoe, het voormalige gewest Bagelen, in de Vorstenlanden kent men de godsdienstige viering in moskeeën en *langgar's*, kent men ook, althans hier en daar, de godsdienstige nachtwake en het vasten op 15 Sha'bān. Uiteraard is het geloof aan de heiligheid van den nacht niet in alle lagen der godsdienstige bevol-

king even diep doorgedrongen, en zelfs openbaart zich reeds in verlichte rechtzinnige kringen, met name bij de invloedrijke „Moehammadijah", het streven om de geheele viering in den reuk van onrechtzinnigheid te brengen. Een eigenaardig bewijs echter van de beteekenis welke ouderwetsche rechtzinnige kringen te Soerakarta nog hechten aan *Sĕparo* (gelijk men, bij afkorting, het feest somtijds noemt), is dat de bekende hoogere godsdienstschool, gesticht vanwege het Soenanaat, „Manba' al-'Ulūm", op 15 Sha'bān gesloten is. De „Moehammadijah"-scholen daarentegen, te Soerakarta en elders, zijn gewoon geopend. Doch naast de godsdienstige viering met Koranreciet, waken en bidden, staat de volksopvatting dat men in dezen nacht liefst buitenshuis moet vertoeven, o.a. om zich met water uit minstens zeven verschillende bronnen, rivieren, badplaatsen of putten te baden. Bij drommen begeven zich de menschen, bijvoorbeeld te Salatiga, zoodra de avond gevallen is, naar bekende badgelegenheden in den omtrek. De *santrī's*, zoo zij ook aan het zevenvoudige baden mededoen, begeven zich gewoonlijk eerst na middernacht naar die badplaatsen. Wanneer men, al dwalende van de eene badplaats naar de andere, eindelijk het zevende bad achter den rug heeft, kondigt vaak het hanengekraai al het einde van den nacht aan. Sommigen volgen bij hunne nachtelijke omzwerving een vast plan: zij gaan een weg die hen langs zeven badplaatsen voert en tegen den ochtend weer thuis brengt, zoo is voor de menschen te Koetoardjo, de weg Koetoardjo-Pitoeroeh-Boetoeh-Koetoardjo, omstreeks 16 paal ver, een geschikte weg voor hun ommegang. Te Keboemen en te Karanganjar kent men insgelijks dergelijke vaste wegen. Alle waroong's en pasar's blijven open, zoodat de nachtelijke pelgrims zich onderweg van eten en drinken kunnen voorzien. Hier en daar—Salatiga, Koetoardjo, wellicht ook elders—ontstaan bij bekende badplaatsen formeele nachtelijke markten. Het gaat daar druk en vroolijk toe, tot ergernis der ernstigen, die zich ook er aan stooten, dat de lichtzinnigen de gelegenheid aangrijpen om met vrouwen afspraken te maken. Toch gaat men zelden te ver over de

schreef. Bij het huiswaartskeeren dragen mannen en vrouwen veelal eenig water van de zeven bezochte badplaatsen in kruiken of flesschen mede; de thuisblijvers drinken dit als Zemzem-water, dat eene blakende gezondheid en een gezegenden ouderdom verleent.

In Joana gaat het volk naar de brug Sigelap, op anderhalven paal Westelijk van de hoofdplaats gelegen. Onder die brug baadt men, ten einde de kracht van het Zemzemwater deelachtig te worden, dat aardsch geluk brengt. Zelfs lieden uit Pati en omgeving doen, al prevelende, den tocht naar deze brug. De landbouwer vraagt voor het komende jaar een overvloedigen oogst, de koopman wenscht zich voorspoed en rijkdom.

In Demak, Koedoes, Pati, Grobogan baden de godsdienstigen zich na middernacht met water uit zeven rivieren, bronnen of putten. Van Koedoes valt de bijzonderheid te vermelden, dat men eerst een bad neemt in de Kali Gelis, daarna op andere plaatsen, terwijl men zorgt het laatste bad thuis, bij eigen put, te nemen. In Grobogan vertelt men, dat het zevenmaal herhaalde baden de zonden afwischt; men drinkt hier ook water uit zeven verschillende plaatsen in het geloof, dat de geuite wensch van den drinker in vervulling zal gaan.

Zooveel mogelijk ook kiest men voor het baden eene plaats, waar twee rivieren zich met eene grootere rivier vereenigen. In Jogjakarta is zulk eene plaats de samenvloeiïng (*tĕmpuran*) van de Kali Opak, de Kali Winångå en de Kali Gadjahwong, in het regentschap Bantool. Hier baden in den nacht van 15 Shaʻbān honderden mannen en vrouwen tegelijk.

In de stad Jogjakarta sturen de adellijken, die zich niet naar de openbare badplaatsen kunnen begeven, 's avonds hunne bedienden uit om water uit zeven verschillende putten te halen in kruiken of emmers. Den nacht brengen zij verder wakende door. De lagere stadsbevolking, voor zoover zij niet aan de godsdienstige viering deelneemt, doet in dezen nacht zevenmaal achter elkaar eene wandeling om de „Bètèng" heen: een gebruik dat herinnert aan den vorm van *tåpå* die onder den naam *laku (lampah)* vooral in de stad

Soerakarta bekend is en o.a. hierin kan bestaan, dat men 's nachts zevenmaal den Kratonmuur omloopt.

In Sidoardjo nemen de godsdienstigen de herdenking in moskee of langgar op de traditioneele wijze getrouw in acht, haar beëindigende met eene eenvoudige *sĕlamĕtan*. Velen gelooven, dat God in den nacht van 15 Sha'bān den menschen heil en onheil toezendt.

In den uitersten Oosthoek van Java, in het district Rogodjampi, leeft eene eenvoudige, godsdienstige bevolking. De Islam is in deze streek niet oud, de kennis van den godsdienst vaak nog gering. Algemeen kent men in deze door Oesingers, Javanen en Madoereezen bevolkte streek den nacht van 15 Sha'bān als een heiligen nacht. Men herdenkt hem op de van elders bekende wijze in de moskee, waar ook de *sĕlamĕtan* wordt aangericht. Na de *sĕlamĕtan* blijven sommige godsdienstigen in de moskee achter om vrome oefeningen te houden, doch te middernacht gaan zij huiswaarts om te slapen; slechts een enkele brengt ook het overige van den nacht in de moskee wakende door. Wel gelooft men, dat in dezen nacht Gods zegen nederdaalt op aarde, zoodat het zaak is, daarvan iets machtig te worden, maar men acht de nachtwake daarvoor niet noodig. De voorstelling van den hemelboom schijnt onbekend te zijn, men weet ook niet van Zemzem-water dat in dezen nacht opwelt, en men volgt ook niet de gewoonte, zich zevenmaal te baden.

De nieuwere stroomingen in den Islam op Java hebben *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* niet onaangetast gelaten. De strijd ging niet alleen tegen de heidensche volksgebruiken, waarmede de viering vaak gepaard gaat, maar ook tegen de herdenking op zich zelve. Vindt men in de traditioneele godsdienstige handboeken *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* slechts eene enkele maal vermeld, met name in de *fiqh*-boeken, waar dan de uit honderd *rak'ah's* bestaande *ṣalāt lailat niṣf Sha'bān* eene *bid'ah qabiḥah* genoemd wordt, steunende op H. Overleveringen die verzonnen (*mauḍū'*) zijn [1]), waar

[1]) Zie Abū Bakr ibn Muhammad Shaṭṭā, *I'ānat al- ṭālibīn*, Djuz' I, Kairo, 1342, blz. 270 vlg.

verder ook het vasten nà *niṣf Sha'bān*, dus nà 15 Sha'bān, *ḥarām* wordt verklaard [1]), de heiligheid van den nacht schijnt aan ernstigen twijfel onderhevig. In de H. Overlevering wordt de nacht slechts vermeld als eene stonde waarin God zonden vergeeft: „God gaat op aan Zijne schepselen in den nacht van het midden van Sha'bān, en vergeeft dan aan Zijne dienaren, uitgezonderd aan twee: een haatdragende en een menschendooder" [2]); „God daalt af in den nacht van het midden van Sha'bān tot den meest nabijzijnden hemel, en vergeeft dan aan meer [menschen] dan het aantal haren van de kudden van Kalb [bedraagt]" [3]). De Moslimsche uitleggers van den Koran hebben eene aanduiding van den nacht meenen te vinden in het begin van de *sūrat al-Duchān* (Kor. 44:1-3): „Ḥā-Mīm, bij het duidelijke Boek! Wij hebben het nedergezonden in een gezegenden nacht, Wij waren vermanende: [in een nacht] waarin alle ding in wijsheid wordt beslist". Al- Baiḍāwī verklaart de woorden „een gezegenden nacht" als te beteekenen òf de *Lailat al-Qadar* òf de *Lailat al-Barā'ah*, d.i. *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* [4]). Al-Ṭabarī deelt in zijnen Korancommentaar uitvoerig de verschillende uitleggingen mede van de woorden „een gezegenden nacht" en „waarin alle ding in wijsheid wordt beslist", die òf in verband worden gebracht met den Nacht van het Raadsbesluit òf met den Nacht van het Midden van Sha'bān; hij zelf komt tot de slotsom, dat *Lailat al-Qadar* bedoeld is [5]). Zooveel blijkt wel uit het bijgebrachte materiaal bij Al-Ṭabarī, dat men èn *Lailat al-Qadar*, vallende in de maand Ramaḍān, èn *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* beschouwd heeft als een gewichtig jaarlijksch

[1]) *I'ānat al-ṭālibīn*, Djuz' II, blz. 273; volledigheidshalve zij nog vermeld, dat het verbod van vasten in de tweede helft van Sha'bān niet geldt, 1e indien men reeds vóór of op 15 Sha'bān vastte, 2e indien men gewoon is op bepaalde dagen, bijv. Maandag en Donderdag, te vasten, 3e indien men door eene gelofte (*nadhr*) tot vasten gebonden is.

[2]) AḤMAD IBN ḤANBAL, *Musnad*, Kairo, 1313 H., Djuz' II, blz. 176.

[3]) AḤMAD IBN ḤANBAL, t.a.p., Djuz' VI, blz. 238.

[4]) AL-BAIḌĀWĪ, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, bij Kor. 44:2.

[5]) AL-ṬABARĪ, *Djāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, bij Koran 44:1-3; in de Kairosche uitgave, Djuz' 35, blz. 64 vlg.

tijdstip in de beschikking van 's menschen lot. Wensinck heeft, in verband met het feit dat in het oud-arabische zonnejaar de maand Sha'bān in den zomer viel, de onderstelling geopperd, dat de weken vóór en nà de zomerzonnewende eene godsdienstige beteekenis hadden; die tijdkring had haar middelpunt in het midden van Sha'bān, en zóó verklaart zich, dat de dag in het midden van die maand tot heden toe de trekken van een nieuwjaar vertoont [1]). Bij deze hypothese schijnen eenige voorstellingen en gebruiken op Java aan te sluiten: *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* is hier de aanvang van een nieuwen tijdkring, die eigenlijk eerst recht begint met *'Īd al-Fiṭr* op 1 Shawwāl, het feest der vernieuwing bij uitnemendheid, de tusschenliggende „doode" weken dienen tot voorbereiding door vasten, ook de geesten der afgestorvenen maken dan een overgangstijd door.

De volksopvattingen en gebruiken omtrent dezen nacht vinden intusschen hun waarborg niet in de authentieke bronnen van den godsdienst: Koran en Sunnah. Zij zijn *bid'ah's* en als zoodanig verwerpelijk. Daarom is er uit het kamp dergenen die den godsdienst willen zuiveren van verkeerdheden, verzet gerezen tegen de herdenking van dezen nacht. Het Egyptische Reformisme, hier te lande het zuiverst vertegenwoordigd door de „Al-Irshād"-beweging, staat afwijzend tegenover de vereering van den nacht van het midden van Sha'bān, gelijk het ook afwijzend staat tegenover het geloof aan de beteekenis van den laatsten Woensdag in de maand Safar, tegenover de heiligenvereering, de gewoonte van *talqin* bij begrafenissen, en zoo veel meer. De leider der „Al-Irshād"-beweging, Aḥmad Sūrkatī al-Anṣārī, leert dat de H. Overleveringen omtrent het bijzondere karakter van *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* alle zwak (*ḍa'if*) zijn, verwerpt daarom ook de gewoonte om op den avond van 15 Sha'bān met eene bepaalde bedoeling

[1]) A. J. WENSINCK, Sha'bān, in *Enzyklopaedie des Islām* s.v., uitvoeriger in *Arabic New Year and the Feast of the Tabernacles*, Amsterdam, 1925, p. 11 s. (Verhand. d. K. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk., N.R. Dl. XXV No. 2).

Yā-Sīn te reciteeren en gebeden op te zenden: al deze vrome oefeningen zijn goed en verdienstelijk op zich zelf, maar het is onjuist om er eene bijzondere waarde aan te hechten als zij verricht worden op den avond van 15 Sha'bān. Ook het vasten op 15 Sha'bān is volgens hem niet *sunnah*, het is slechts *mubāḥ*, gelijk alle vrijwillige vasten is, voorzoover het niet uitdrukkelijk *ḥarām* is verklaard.

„Moehammadijah", het genootschap voor inwendige zending onder Moslims, zooals men het zou kunnen kenschetsen, telt onder zijne leden ook vele aanhangers der Reformistische denkbeelden. Het is van belang, op te merken, dat de „Moehammadijah"-beweging niet is uitgegaan van het Egyptische Reformisme, al was de stichter, Kjahi Dahlan, ermede bekend: „Moehammadijah" is wel in de eerste plaats te verklaren als een terugslag op de kersteningspogingen van Zending en Missie, eerst in de tweede plaats is het eene hervormingsbeweging. In godsdienstige toespraken en in geschrifte hebben voormannen van „Moehammadijah" geijverd tegen het bijgeloof dat met de herdenking van 15 Sha'bān verbonden is. Zoo hield een *muballigh* (godsdienstig propagandist) op eene openbare vergadering van „Moehammadijah" ergens in Banjoemas in 1930 een vertoog tegen het bijgeloof, dat men, op *Nispu Sa'ban* badende met water uit zeven putten, eigenlijk met Zemzemwater zou baden, en daarmede zou bevorderen, als man, dat men spoedig eene vrouw, als vrouw, dat men spoedig een echtgenoot vindt. Verder keurde hij het af, dat *santrī's* driemaal *Yā-Sīn* reciteeren, in het geloof zich daarmede een lang leven en overvloedig levensonderhoud te verzekeren. Het is wel mogelijk — aldus vervolgde hij spottende — dat mannen en vrouwen die samen bij zeven putten baden, spoedig een echtgenoot vinden, want dat baden gaat gepaard met een gejok en eene gemeenzaamheid, die stellig bevorderlijk zijn aan eene innige verhouding tusschen de geslachten, en, wat betreft het geloof van *santrī's* dat zij door herhaald reciet van *Yā-Sīn* lang leven en welvaart verwerven, dit zal ten gevolge hebben, dat er weldra geene doode *santrī's* en geene behoeftige *santrī's* meer zijn!

In hetzelfde jaar richtte een lezer van het tijdschrift „Bintang Islam" zich tot de redactie te Jogjakarta met de vraag, hoe hij had te denken over de gebruiken die in het midden van de maand Sha'bān overal onder de Moslims in zwang zijn: het verrichten van *ṣalāt*, het reciteeren, vele honderden malen, van *Qulhu*; was het waar, zoo vroeg hij, dat God in die maand meer zonden vergeeft dan in andere maanden? dat het Zemzem-water zich over de geheele wereld verspreidt? De redactie van „Bintang Islam", bestaande uit vooraanstaande leiders van „Moehammadijah", diende den vrager omstandig van antwoord; de kern van deze moderne *fatwā* moge hier vermeld worden: het verrichten van bijzondere godsdienstige oefeningen in het midden van Sha'bān is eene *bid'ah*, want die oefeningen zijn noch in den Koran, noch in den *Hadīth* voorgeschreven, en ook de *Imām's* hebben ze niet goedgekeurd. Die *Nisfu Sa'ban* waarnemen, zullen er geene verdienste mede verwerven, maar de Hel. De *ḥadīth*, luidende: „God daalt af in den nacht van het midden van Sha'bān tot den meest nabijzijnden hemel, en vergeeft dan aan meer [menschen] dan het aantal haren van de kudde van Kalb [bedraagt]", is leugenachtig, het is geene uitspraak van den Profeet Mohammed, en Al-Buchārī en Al-Dāraquṭnī [1]) zeggen dat deze *ḥadīth* zwak is. Een andere *ḥadīth* is eveneens leugenachtig: „Wanneer het de nacht van het midden van Sha'bān is, brengt dan den nacht door met *ṣalāt* en den volgenden dag met vasten, want God daalt erin af, bij het ondergaan van de zon, naar den meest nabijgelegen hemel, en spreekt dan: wie vraagt om vergeving? ik zal hem vergeven; welaan, wie vraagt om levensonderhoud? ik zal hem levensonderhoud geven; welaan, wie is er in beproeving? ik zal hem genezen, enzoovoort, enzoovoort, totdat de dageraad opkomt" [2]). Deze *ḥadīth* is leugenachtig en *mauḍū'*, omdat onder zijne overleveraars vervalschers van de H. Overlevering zijn, zooals de Imām Aḥmad

---

[1]) Zie over hem I. GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, Halle, 1890, S. 257; C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, Weimar, 1898, S. 165.

Noot No. 2 pagina 22.

en Ibn Mu'īn zeggen, terwijl ook Al-Nasā'ī hem verwerpt. De *ṣalāt*, de *du'ā'*, het reciet van *Yā-Sīn*, het geloof dat men op 15 Sha'bān veel levensonderhoud en gemakkelijk vergeving kan erlangen, dat het Zemzem-water over de geheele wereld stroomt, dit alles is zuiver bijgeloof. Volgens den *Fatḥ al-Mu'īn*[1]) is de *ṣalāt* in de *Lailat al-Raghā'ib*, in de *Lailat al-Niṣf min Sha'bān*, en op den *'Āshūrā'* dag eene leelijke *bid'ah* (*bid'ah qabiḥah*), en de overleveringen daarover zijn verzonnen. Men vervulle de werkelijke geboden van den Islam, die vermeld staan in den Koran en in de gezonde H. Overlevering, om gelukkig en voorspoedig te zijn![2])

De nieuwere stroomingen in den godsdienst op Java zijn aan *Lailat al-Niṣf min Sha'bān* dus niet gunstig gezind. Of de herdenking met hare bijgeloovige gebruiken daarom spoedig tot het verleden zal behooren? Volksgeloof heeft eene taaie levenskracht, en het geloof aan de heiligheid van dezen nacht wordt nog gestadig gevoed uit de „Moeder der Plaatsen", het heilige Mekka. Het Wahhabietische bewind, dat zoovele andere *bid'ah's* opruimde, liet de viering van dezen nacht in de heilige moskee van Mekka bestaan. De pelgrims der laatste jaren hebben het allen kunnen medemaken, hoe daar de bijzondere godsdienstoefening in den avond van 15 Sha'bān nog altijd plaats vindt, hoe de menschen zich nog altijd verdringen om het water van de Zemzem-bron machtig te worden.

---

[2]) اذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها فانّ الله ينزل فيها لغروب الشمس الى السماء الدنيا فيقول الا من مستغفر فاغفر له الا من مسترزق فارزقه الا من مبتلى فاعافيه الا كذا الا كذا حتى يطلع الفجر .

[1]) Van Zain al-Dīn al-Malaibārī, opgenomen in de I'ānat al-ṭālibīn, zie boven, blz. 415, noot.

[2]) BINTANG ISLAM, Tahoen VIII, No. 1 (10 Januari 1930).

Het boek der tien Vizieren in het Maleisch

door

Dr. P. VOORHOEVE.

Toen Brandes zijn studies publiceerde over het boek der tien Vizieren in het Maleisch [1]) beschikte hij nog niet over een zoo voortreffelijken gids op het gebied der 1001 Nachten dergelijke verhalen als Chauvin's *Bibliographie des ouvrages arabes* en kende hij het handschrift der Maleische Hikajat Bachtiar uit de collectie Van der Tuuk nog slechts bij name [2]). Door het raadplegen van deze bronnen is het mogelijk, de resultaten van Brandes' onderzoek te preciseeren en aan te vullen.

De door Brandes gebruikte Nederlandsche vertaling van de 1001 Nacht kan geen bewerking zijn van den oorspronkelijken Franschen tekst van Galland, daar hierin de verhalen-cyclus der tien Vizieren niet voorkomt [3]). Ze moet teruggaan, rechtstreeks of door bemiddeling van de Duitsche vertaling van Habicht, op de door Gautier uit verschillende bronnen aangevulde heruitgave van Galland. Bij Gautier vinden we: Les dix vizirs d'après le Bahtyâr-nâmeh ou plutôt d'après la traduction d'Ouseley [4]), dus een tien Vizieren-boek uit het *Perzisch* vertaald, niet uit het Arabisch.

[1]) Feestbundel De Goeje blz. 96 – 104 (1891); TBG 38 blz. 191 – 273 en 379 – 403 (1896) en TBG 41 blz. 292 – 299 (1899).

[2]) Thans te Leiden, Cod. Or. 3197 (1); een door een onbekwamen djoeroe toelis gemaakte copie te Batavia, collectie Brandes no 503. Brandes hield het, voordat hij het gelezen had, voor een Hikajat Ghoelam (Feestb. blz. 104).

[3]) Zie de inhoudsopgave van het boek van Galland bij CHAUVIN IV p. 145 – 147.

[4]) CHAUVIN IV p. 94.

Hiermee is het door Brandes veronderstelde verwarrende dooreenloopen van Arabische en Perzische versies [1]) als een misverstand ter zijde gesteld. Tegenover de Arabische redacties van het boek der tien Vizieren, die gekenmerkt zijn door een bepaalde volgorde der ingeschoven verhalen en door het ontbreken van den naam Bachtiar, staat een Perzische groep, gekenmerkt door een andere volgorde der verhalen en door het behoud van den naam Bachtiar. De Maleische *Hikajat Ghoelam* is een vertaling van een Arabische redactie, de eigenlijke *Hikajat Bachtiar*, d.i. de tekst van het handschrift van Van der Tuuk, vertegenwoordigt de Perzische tak van overlevering. Met deze laatste houden wij ons verder uitsluitend bezig [2]).

Brandes noemt in zijn artikelen drie fragmentaire Maleische vertegenwoordigers van de Perzische groep: de verhalen uit het boek der tien Vizieren, die opgenomen zijn in de Hikajat Kalila dan Damina, en twee werken, die met het boek der tien Vizieren niet veel meer gemeen hebben dan het lijstverhaal, n.l. het door Von Dewall onder den titel Hikajat Bachtiar gepubliceerde handschrift [3]) en de zgn. „groote" Hikajat Bachtiar [4]), waarvan twee redacties bestaan, te vinden in een compleet handschrift in de collectie Raffles en in een fragment in de collectie Brandes [5]). Toen Brandes later het handschrift van Van der Tuuk nader

---

[1]) TBG 38 blz. 217.

[2]) Wij laten daarbij in het midden of deze Hikajat Bachtiar onmiddellijk uit het Perzisch vertaald is, of uit een bewerking in een der talen van Voor-Indië. Vgl. Brandes, Feestb. blz. 105. — Een Arabische redactie, overeenkomend met de Hikajat Ghoelam, kan men o.a. leeren kennen uit Weil's vertaling van de 1001 Nacht. In de nieuwe vertaling van Littmann is het boek der tien Vizieren niet opgenomen.

[3]) Batavia, Coll. v.d.W. no 179; Leiden Kl. 38 zou hiervan volgens Klinkert (aangehaald in het Batav. Nieuwsblad van 24 Sept. 1887) het origineel zijn.

[4]) „Groot" in tegenstelling tot de kleinere Hikajat Ghoelam (Feestb. blz. 99).

[5]) Dat van Raffles te Londen, no 63 van zijn collectie; de inhoud voor zoover mogelijk meegedeeld door Brandes TBG 38 blz. 242—252 en TBG 41 blz. 292—299. Dat van Brandes te Batavia, no 121 van zijn collectie, inhoudsopgave TBG 38 blz. 252—271, excerpten aldaar blz. 379—403.

leerde kennen determineerde hij het direct als behoorende tot de Perzische groep; hij schreef er in: „Red. overeenkomende met de in de Kalila dan Damina opgenomen verhalen . . . . . Deze tekst sluit zich bij die van Lescallier enz. aan" [1]) en in zijn copie van het handschrift: „Hikayat Radja Azbach (vgl. Lesc. enz.). Bij deze redactie sluit zich de vorm der verhalen, aan de Kal. dan Dam. aan het einde toegevoegd, direct aan."

Voor een strikt bewijs van deze stellingen zou men moeten beginnen met den tekst van deze redactie zoo goed mogelijk vast te stellen. Daarvoor zijn beschikbaar het exemplaar van Van der Tuuk, afkomstig uit Baroes en geschreven tijdens zijn verblijf aldaar, dus waarschijnlijk een voor hem vervaardigde copie, en twee copieën uit Benkoelen, kort na elkaar wellicht van eenzelfde handschrift gemaakt [2]). Vervolgens zou men dezen tekst met het Perzisch en met de Kalila dan Damina moeten vergelijken. De te Batavia aanwezige copie is een ware kakographie en leent zich daarom niet om er voorbeelden ter demonstratie van Brandes' stelling uit aan te halen. Zonder in bijzonderheden te treden valt echter reeds het volgende op te merken:

De volgorde der ingeschoven verhalen stemt *volkomen* overeen met de Perzische teksten; de Hikajat Kalila dan Damina heeft één enkele omzetting en staat daardoor iets verder van het origineel af. In het door Brandes als voorbeeld aangehaalde ingeschoven verhaal van den koning, die zijn twee ministers doodt, komt deze redactie nu eens meer met het Perzisch, dan weer met de Kalila dan Damina overeen; ze staat duidelijk tusschen deze beide in. Zij heeft reeds het specifiek Maleische invoegsel, n.l. het verhaal van het huwelijk van Prins Neushoornvogel met Prinses Musch [3]). In het lijstverhaal sluit zij zich, in tegenstelling tot de pseudo-Hikajat Bachtiars (Raffles, fragment Brandes en Von

---

[1]) Aangehaald door JUYNBOLL, Catalogus Mal. en Sund. Hss. blz. 155.

[2]) VAN RONKEL, Supplement-Catalogus Leiden blz. 4, no 9 en 10.

[3]) Zie hierover beneden.

Dewall) vrij nauw bij de Perzische teksten aan. We hebben dus in haar een complete bewerking van het Perzische Bachtyâr-nâmeh. Jammer dat haar literaire waarde naar het schijnt niet hoog aangeslagen kan worden, tenzij het Benkoelensche handschrift beter blijkt te zijn dan dat uit Baroes.

Hoe en waar de beide redacties met vele ingevoegde vertellingen ontstaan zijn is thans niet uit te maken; van het belangrijkste handschrift, dat van Raffles, is de inhoud zelfs nog steeds niet volledig gepubliceerd. Alle vertellingen in de „groote" Bachtiar schijnen tot het Arabisch-Perzische genre te behooren; het is dus niet onmogelijk, dat van deze imitatie van het boek der tien Vizieren nog eens een origineel in het Perzisch of in een der talen van Voor-Indië gevonden wordt.

Iets meer kan gezegd worden van den tekst van Von Dewall. Het excerpt van Brandes kan met behulp van het handschrift nog eenigszins aangevuld worden. Als naam van het oorspronkelijke rijk van Bachtiars vader geeft het hs.: استاني, blijkbaar een rest van Seistan, zooals de Perzische tekst heeft [1]), of van het Turkestan van de „groote" Hikajat Bachtiar. De moeilijke vraag, door welks beantwoording Bachtiar de aandacht van den koning trekt, luidt als volgt: Er zijn vier mannen, die overspel bedreven hebben. De eerste moet volgens de wet gedood worden, de tweede een zoenoffer brengen, de derde heeft geen schuld, en de vierde moet gegeeseld worden. Welke zijn deze vier? Bachtiar antwoordt: Een getrouwde man, die overspel doet, moet gedood worden. Hij, die weet, dat overspel verboden is, en het toch doet, moet gegeeseld worden. Hij, die uit onwetendheid deze zonde bedrijft (bijv. een minderjarige), moet zich beteren (en een zoenoffer brengen). Indien een slaaf door een vrouw vrijgekocht wordt en zij dwingt hem overspel met haar te bedrijven, dan heeft hij geen schuld. — Verder is door den uitgever weggelaten de droom, door een der ministers aan den koning verteld om hem tegen Bachtiar te waar-

[1]) Feestb. blz. 101, naar de Hollandsche 1001 Nacht.

schuwen. Een zeker koning raadpleegde een sterrenwichelaar. Deze deelde hem mede, dat zich in zijn paleis een neger (orang Habsji jang hitam) in een kist bevond, hetgeen waar bleek te zijn [1]). In het tweede ingeschoven verhaal [2]) wordt verteld dat de vorst van Tjina aan den visscher op zijn verzoek een schrabmes en een rol metaaldraad (dawai selingkar) zond, dit laatste blijkbaar om er hengelhaken van te maken. Eigener beweging voegt hij er dan nog de aap (beroek) bij, die zijn meester later manieren leert en hem een prinses als vrouw bezorgt. Uit den gecastigeerden tekst bij Von Dewall blijkt niet duidelijk, hoe handig de aap het bezoek van den visscher, die voor een prins uit den hemel moet doorgaan, bij de prinses in elkaar zet. Hij laat zijn meester wachten, tot de prinses in slaap gevallen is. De visscher ziet de lekkernijen, die klaar staan om hem te onthalen; hij doet zich, zonder dat iemand hem opmerkt, daaraan te goed en vervolgens „gaat hij naar de rivier" in de voorgalerij. Den volgenden ochtend verwijt de prinses den aap, dat de hemelsche prins niet gekomen is. De aap zegt: Hij is wel naar Uw paleis gegaan, maar keerde terug omdat het in Uw voorgalerij zoo vreeselijk stonk. De prinses is hierover zoo beschaamd dat zij zonder verder onderzoek naar de afkomst van den hemelling in het huwelijk toestemt. — In het derde verhaal vermeldt het handschr. wel degelijk, hoe Padal het bewijs levert van de schuld van Siti Dinar: hij weet door middel van een oude vrouw een kain van haar te krijgen, en te weten te komen, dat zij een moedervlek tusschen de borsten heeft [3]). — Het vijfde verhaal is door Brandes reeds uit het handschrift weergegeven; de wensch van de koningin is echter niet „dat de vorst altijd schoone en jonge vrouwen in zijne omgeving moge hebben", doch dat zij, die hun

---

[1]) Dit is niet anders dan een verminking van het verhaal van de lachende visch; zie de aanteekening in mijn Overzicht van de volksverhalen der Bataks bij no 169 (blz. 164).

[2]) Volledig gepubliceerd door KLINKERT, Boenga Rampai Besar (Groote Bloemlezing), Leiden 1898, blz. 308 evv.

[3]) Evenzoo in de „groote" Bachtiar fragm. Brandes no 39.

opwachting bij den vorst komen maken, volmaakt, jong en schoon mogen zijn.

Beschouwen we deze redactie nader, dan zien we dat het lijstverhaal door de ingevoegde vertellingen beinvloed is [1]). De vader van Bachtiar vlucht hier niet, zooals in het Perzisch, voor zijn minister, maar voor zijn jongeren broeder, evenals de vorst in het vierde ingeschoven verhaal. De koningskeuze door den statieolifant is een trek, die in vele verhalen voorkomt [2]), maar die hier wel aan het vierde ingeschoven verhaal ontleend zal zijn. Dat het land, waar Bachtiars vader na zijn vlucht regeert, aan het eind van het handschrift Semanta Indera genoemd wordt, is waarschijnlijk slechts een verwarring met het eerste ingeschoven verhaal, waarin dit rijk voorkomt.

Van het eerste ingevoegde verhaal zijn mij geen volledige parallellen bekend; het begin hangt samen met het lijstverhaal van de Hikajat Bajan Boediman, zooals vooral uit de in de „groote" Bachtiar voorkomende redactie (no 63 van het fragm. Brandes) duidelijk blijkt [3]).

Het tweede ingeschoven verhaal is een combinatie van twee, beide afzonderlijk in den archipel bekende verhalen: de hengelaar, die een visch aan een vreemden vorst stuurt en diens dochter in ruil krijgt, en de tegenhanger van onze „gelaarsde kat" [4]).

Het derde verhaal komt ook in de „groote" Bachtiar voor. In het Gajosche verhaal Bangt' Amat (no 4 der

[1]) Dus een herhaling van hetgeen bij het ontstaan van het boek der tien Vizieren verondersteld wordt door Basset, aangehaald bij Noldeke, ZDMG 45 p. 97: Basset weist darauf hin . . . dass sich alle wesentlichen Züge der Rahmenerzählung in den einzelnen Geschichten wiederfinden.

[2]) Zie de literatuur aangehaald bij De Vries, Volksverhalen II, blz. 380 (aant. op no 142).

[3]) Zie TBG 41 blz. 447 en Overzicht van de volksverhalen der Bataks no 181 I_2. Ook vertoont dit verhaal eenige overeenkomst met dat van Abû Tamâm in het boek der tien Vizieren, zie Chauvin VIII p. 86.

[4]) Zie voor het eerste verhaal mijn Overzicht no 134, De Vries, Volksverhalen II no 182 en no III der Soembawareesche teksten van Prof. Jonker, die binnenkort in BKI gepubliceerd zullen worden. Voor het tweede: De Vries, Volksverhalen I no 22.

ongepubliceerde teksten van Snouck Hurgronje en Hazeu) wordt aan het slot, zonder veel samenhang met het voorafgaande, verteld: Een jonge man weet een kleed van de vrouw van een koopman te krijgen als bewijs, dat hij bij haar in huis is geweest. Zij laat een gouden schoen maken en eischt van hem de andere terug, die hij uit haar huis gestolen zou hebben. Hij bekent, dat hij niet in het huis is geweest en wordt gedood. Waarschijnlijk is dit Gajosche verhaal uit een „groote" Bachtiar afkomstig; immers als no 3 van de Gajosche collectie vinden we de vertelling van den prins en de nachtegaal precies als no 43 van het fragment Brandes [1]).

De vierde ingevoegde vertelling, de bekende Eustachius-legende, is in het Maleisch afzonderlijk bekend als Hikajat Poespa Wiradja. De Bataksche versie, medegedeeld in het tweede deel van Volksverhalen uit Oost-Indië door Dr. Jan de Vries blz. 170 wijkt hiervan zeer af; zij is, naar mij onlangs bleek, rechtstreeks ontleend aan de 1001 Nacht [2]).

Van de vijfde vertelling ken ik geen varianten.

Deze heele door Von Dewall uitgegeven Hikajat Bachtiar heeft minder Perzisch-Arabische eigennamen dan de andere redacties. Zoo heet bijv. de hoofdpersoon in de eerste vertelling si Pemikat, in de tweede si Pengail; in de vierde komen in het geheel geen eigennamen voor. Waarschijnlijk moeten wij daarom in dit werk zien niet een vertaling van een overwalsch boek, maar een door een Maleier samengesteld uittreksel uit een bestaande Maleische „groote" Hikajat Bachtiar, waaraan hij het lijstverhaal en ten minste twee ingeschoven verhalen ontleende. Indien hij de andere drie niet eveneens in zijn voorbeeld aantrof heeft hij no

[1]) Uitvoerige bibliographie over het verhaal van den prins en de nachtegaal bij CHAUVIN III p. 103, IX p. 30.

[2]) CHAUVIN VI p. 161 (no 325). In het Bataksch slechts één, moderne, variant; de schrijver hiervan heeft wel opzettelijk, om zijn verhaal toch nog een Bataksch tintje te geven, aan het eind gezegd, dat het eiland waar de gelukkige hereeniging plaats greep, den naam Samosir kreeg! Zie DE VRIES, Volksverhalen II aant. bij no 134. Ook het boek der tien Vizieren heeft een verhaal over een gelukkige hereeniging, zie CHAUVIN VIII p. 80 en VI p. 166 (no 327 E).

4 kunnen ontleenen aan de Hikajat Poespa Wiradja en dan tevens het lijstverhaal daarnaar vervormd, en no 2 wellicht uit de mondelinge overlevering geput.

Ten slotte nog een opmerking over de vertelling van den neushoornvogel en de musch. Zij gaan naar den vogel Saidi di Tandjoeng om te vragen, of hun huwelijk ontbonden moet worden of niet. Volgens de Kalila dan Damina had de neushoornvogel onderweg honger gekregen en zich van een *kantjil* meester gemaakt, die hem, en na hem verschillende andere belagers, echter bewoog hem los te laten door het zingen van een loflied. Ten slotte brengt een oude man de kantjil bij de rivier, uit vrees dat wellicht een ander hem nog pakken zal. Men vraagt zich af, waarom een dwerghert bij een rivier bijzonder veilig zou zijn. Dit wordt opgehelderd door de lezing van de Hikajat Bachtiar (hs. Van der Tuuk), waar in plaats van kantjil staat: *anak roean seni*, een klein jong van een roean-visch. De visch wordt door den ouden man uit den put, waarin hij zich bevond, naar de rivier overgebracht en daar in vrijheid gesteld. Dan komt echter juist Saidi di Tandjoeng, pakt de visch (die voor hem nog veel te groot is), en begint met hem om het hardst te trekken, aldus demonstreerende, dat we ons niet moeten meten met iemand die geen partuur voor ons is. In het Bataksch komen „musch en neushoornvogel" en „het loflied" afzonderlijk voor; in het eerste wordt gesproken van een paling, in het tweede van een itok-vischje. Bij de Toradjas zijn in „het loflied" de personen: reiger en kikvorsch. In het Javaansche verhaal over het huwelijk van reiger en emprit treedt als scheidsrechter een ijsvogel op, die beweert een walvisch te willen inslikken [1]). De Hikajat Kalila dan Damina staat dus volkomen alleen met zijn kantjil. Daar bovendien deze tekst voor dwerghert niet kantjil maar pelandoek pleegt te

[1]) Zie mijn Overzicht no 52 en 53 en voor het Javaansche verhaal De Vries, Volksverhalen II no 152. Nogal afwijkend in de Serat Kantjil (TBG 37 blz. 138); daar komt wel een kantjil in het verhaal voor, doch in de rol van scheidsrechter.

gebruiken, moet kantjil wel een verkeerde lezing zijn. Het eenige handschrift dat ik kon raadplegen heeft dan ook niet kantjil maar كلنجر. Dit kan moeilijk anders zijn dan het Perzische *kilindjâr*, een kreeft of krab. Zulk een beest past hier uitstekend; het is klein, en toch een lastige tegenstander voor een klein vogeltje. Gonggrijp heeft het woord blijkbaar niet begrepen en er kantjil van gemaakt [1]).

Een toespeling op ons verhaaltje komt reeds in de Hikajat Hang Toeah voor (blz. 98 ed. Volkslectuur): seperti pantoen orang toea-toea: jang enggang itoe sama enggang djoega, jang pipit itoe sama pipit djoega. Hierdoor en door de tamelijk wijde verbreiding in de volksoverlevering van den archipel zou men geneigd zijn aan te nemen, dat de vertelling pas in de Maleische bewerking van het boek der tien Vizieren ingevoegd werd. Maar nu vertoont juist dit „specifiek Maleische" invoegsel een Perzisch woord, dat verder in het Maleisch geheel ongebruikelijk is. Een tegenstrijdigheid, die ik bekennen moet voorshands niet te kunnen oplossen [2]).

---

[1]) De verklaring die ik in mijn Overzicht, aant. bij no 53, van het optreden van een dwerghert in dit verhaaltje gaf blijkt dus onjuist te zijn.

[2]) Het is niet bepaald onmogelijk dat de verhalen in de volksoverlevering uit het Perzische werk afkomstig zijn; men zie slechts wat de Bataks van het Papegaaienboek gemaakt hebben (Overzicht no 181). Maar het kan ook zijn dat het verhaaltje hier reeds bekend was, toen de vertaling uit het Perzisch gemaakt werd. Of moet men veronderstellen, dat de schrijver van de Hikajat Kalila dan Damina slechts zijn kennis van het Perzisch heeft willen luchten door in een inheemsch verhaaltje een Perzisch woord te gebruiken? Maar dan is het wel merkwaardig, dat dit woord juist *beter* in het verhaal past dan de inheemsche equivalenten in de andere varianten!

Bali's hoogtijden

door

Dr. R. GORIS.

Bij enkele gelegenheden [1]) heb ik reeds iets over den Balischen feestkalender kunnen mededeelen. Thans zal ik trachten een vollediger overzicht te geven van de feesten, die volgens dien kalender gevierd worden; waarbij al direct opgemerkt dient te worden, dat er niet één, doch twee kalenders op Bali gebruikt worden, nl. een Hindoe-Balische en een Javaansch-Balische.

Over beide kalenders een kort woord. De Hindoe-Balische kalender is opgebouwd uit twaalf solair-lunaire maanden, van 29 of 30 dagen, gerekend van nieuwe maan tot nieuwe maan (tilĕm). De eerste maandhelft heet dus lichte (wassende) maan, Bal. tanggal, de tweede helft, die na volle maan (poernama) begint, heet panglong, dat is dus de afnemende maan. Deze beide perioden komen overeen met çuklapakṣa en kṛṣṇapakṣa bij de Hindoes. Terwijl er in Indië twee systemen van tellen zijn, zoowel een, dat de maand met volle maan, als een, dat de maand met nieuwe maan laat beginnen [2]),

---

[1]) In twee reeksen artikelen in het Balische maandblad *Bhāwanāgara* nl. „Perhitoengan tahoen Hindoe-Bali" in I, 2 (Juli '31); I, 3 (Aug. '31) en I, 12 (Mei '32); en „Hari raja orang bali-hindoe", in I, 10 (Maart '32), II, 1 (Juni '32), II, 2 (Juli '32) en II, 4 (Sept. '32). Voorts in *Djāwā* 1932, no. 6, p. 310–312.

[2]) Het nieuwe-maan systeem heet amānta, en wordt in Zuid Indië, Mahārāṣṭra en Bengalen gevolgd; vermoedelijk hebben de Baliërs het dus uit Bengalen gekregen. (Nālandā invloed).

Het andere systeem heet pūrṇimānta, gevolgd in Hindustan en Talingāna. Opmerking verdient nog, dat het amānta-systeem ook gevolgd wordt in de Sūryasiddhānta, een astronomisch werk uit ± 400 A. D. Hoewel mij van Balische zijde verteld werd, dat er hier en daar op Bali ook wel eens een tijdrekening gevolgd werd van volle maan tot volle maan, kon ik bij navraag hierover geen nader uitsluitsel krijgen.

is op Bali het laatste systeem van kracht. Merkwaardig is voorts, dat volle maan altijd poernama genoemd wordt, terwijl het Skt. woord voor nieuwe maan amāwāsyā slechts een enkele maal in de oudere litteratuur voorkomt, doch niet in de kalenders der Baliërs, die slechts de afkortingen poe (volle maan) en ti (voor tilĕm, nieuwe maan) gebruiken.

Deze maanden bevatten dus 29 of 30 solaire dagen (diwasa), zij zijn echter verdeeld in 30 lunaire dagen (tithi), zoo vallen dus af en toe op één diwasa twee tithi's. In zoo'n geval springt men één tithi over; dit heet pangoenalatri, van Skt. ūnarātri (minus één nacht).

Tot het uitrekenen van de juiste tijdstippen voor dit uitvallen van één lunairen dag (tithi), heeft men een ingewikkeld, doch zeer nauwkeurig werkend systeem uitgedacht, dat echter de solaire dagen in het Javaansch-Balische systeem, waarover zoo straks meer, als basis heeft. Op deze wijze krijgt men per 9 oekoe = 63 dagen één oenalatri of pangalihan, waarvoor de Hindoe-term kṣayatithi bij Baliërs onbekend is. Dit systeem levert voor een solair jaar op: méér dan 6 dertigdagige, minder dan 6 negen-en-twintig dagige maanden, waarvan de onderlinge verhouding ieder jaar schommelt, doch veelal 7 tot 5 is; dit geeft dus $7 \times 30 + 5 \times 29 = 355$ dagen, soms 354, soms 356, enz. Het verschil met het werkelijk solaire jaar is dus 9 à 11 dagen. Dit wordt vereffend met één extra-maand, een intercalaire of schrikkelmaand, bij de Hindoes genaamd adhika-māsa, op Bali sasih nampih; het schrikkelen heet dus op Bali; nampihang sasih [1]). Dit zal ééns per 30 maanden ($= 2^1/_2$ jaar) plaats hebben.

De namen der maanden zijn op Bali zoowel in het Sanskrit als in het Balisch bekend, behoudens de 11e en 12e maand, die uitsluitend Sanskritnamen hebben. Zij luiden 1 = kasa = çrāwaṇa, 2 = karo = bhādrapada, 3 = katiga = asuji = āçwina [2]), 4 = kapat = kārttika, 5 = kalima = mĕr-

[1]) Dit *panampihan sasih* is wel te onderscheiden van de uitdrukking *panampian sasih*, het gewone wisselen van de voorafgaande maand met de volgende; dit woord komt van *tampi*, ontvangen, opvangen.

[2]) Āçwina gebruikt door de Hindoes, Asuji in Oudjavaansche oorkonden.

gaçira (mārgaçirṣa is minder bekend op Bali); 6 = kanĕm = pauṣa; 7 = kapitoe = māgha; 8 = kaoeloe = phālguna; 9 = kasanga = caitra; 10 = kadasa = waiçākha; 11 = jyaiṣṭha (vulgair: désta); 12 = āṣādha (vulgair: sada) [1]).

Het nieuwe jaar begint, evenals bij de Hindoes, omstreeks lente-aequinoctium, en wel op den dag nà de nieuwe maan (tilĕm), die het dichtst bij het aequinoctium valt. Dit wordt thans echter niet astronomisch uitgerekend, doch volgt mechanisch uit de toepassing van het gebruikte systeem. Bij de Hindoes begint het nieuwe jaar met de maand Caitra, den eersten dag dier maand, dus op Caitra-māsa çuklapakṣa pratipāda; bij de Baliërs thans op den eersten dag van de maand Waiçākha, dus Waiçākha-māsa çuklapakṣa pratipāda = tanggal apisan ring kadasa. De voorafgegane nieuwe maan is dus tilĕm kasanga. Hoewel dus astronomisch hetzelfde tijdstip gebezigd wordt, verschilt de naam van de maand één; de Baliërs zijn dus thans de Hindoes één maand voor wat het rangnummer betreft. In Bangli [2]) echter begint op de juiste wijze het nieuwe jaar nog steeds met de maand Caitra.

Wanneer deze verschuiving, zooals die in Boelèlèng plaats vindt, voor het eerst heeft plaats gehad, is niet met zekerheid te zeggen. Want — en dit is zeer belangrijk — in de Oudbalische oorkonden wordt nog steeds van een groot feest in de maand Caitra gesproken, ook nog in de oudjavaansche stukken van de ouders van Erlangga en van Jayaçakti, terwijl in stukken van Jayapangus (Ç. 1103 = 1181 A.D.) zelfs nog nader aangeduid wordt: cetra matĕlu, den derden dag van Caitra. Doch aangezien wij nog geen volledig overzicht

[1]) Naast dit verschijnsel, dat de laatste twee maanden van het jaar slechts Hindoe-namen behielden en geen Balische telwoorden daarvoor gebruikt werden, is het van belang te wijzen op de voorstelling, voorkomende in de „Heilige Schrift" van Tĕnganan, dat de oude Koning Bagawan Sĕganing Ĕning nog twee nieuwe maanden aan de Baliërs schonk, nl. djésta en sada. (KORN, *De Dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan*, p. 146).

[2]) Helaas ontbreken mij ondanks herhaald verzoek om inlichting gegevens uit de andere landschappen.

hebben van alle Balische oorkonden, kunnen wij slechts met zekerheid zeggen, dat het nieuwjaarsfeest nog in den tijd van Jayapangus gevierd werd in de maand Caitra.

*

De Javaansch-Balische kalender bestaat, zooals bekend, uit 30 zevendaagsche weken, oekoe [1]) geheeten. Elke oekoe draagt een eigennaam: Sinta, Landĕp, enz.

De weekdagen hebben Hindoe namen, nl. (in dezelfde volgorde als de Europeesche kalender): Radité (Skt. Aditya), Soma, Anggāra, Budha, Wṛhaspati, Çukra, Çanaiçcara. Dit is dus dezelfde volgorde der oudbabylonische tijdrekening, waarvan zeer oude heptogrammen op steen te Nippur gevonden zijn. Het systeem berust nl. op een verdeeling der 7 planeten over de 24 uren van een etmaal. Elke dag heet dan naar de planeet van 6 uur 's ochtends.

Dit totaal van $30 \times 7 = 210$ dagen, wordt ook verdeeld in 6 perioden (toempĕk) van 35 dagen. Elk dezer perioden is gebaseerd op het samengaan van de 5- met de 7- daagsche week. Zoo benoemt een gewoon Baliër den dag naar zijn volgorde in de oekoe (saptawāra) en de z.g. pasar-week (pañcawāra).

De naam der dagen van deze pasar-week zijn Oemanis, Paing, Pon, Wagé, Klion. Zij zijn van Javaansche origine. Dit blijkt onder meer uit het feit, dat nog steeds op Java de pasar-week vijfdaagsch is, wellicht in verband met de 5 buurdésa's; terwijl op Bali, zoowel in de oudste tijden (volgens de oudbalische oorkonden) [2]) als nog heden ten dage de pasar-week driedaagsch is en er altijd 3 buurdésa's als een pasar-stel optreden.

Een volledige vaststelling van een datum in een Javaansch-Balisch jaar geschiedt door toevoeging van den dag van

---

[1]) Jav. en litterair: woekoe.

[2]) Waarin gesproken wordt van een pasar di wijayapura, resp. wijayamanggala en wijayakrānta. In Tĕnganan rekent men met een combinatie van de 5- met de 3-daagsche week; twee zulke perioden vormen een Tĕngananische maand; het jaar heeft 12 zulke maanden. Over verdere bijzonderheden zie KORN, o.c. p. 176 en volgg.

de zesdaagsche week (ṣaḍwāra), nl. toenglèh, ariang, woeroekoeng, paniron, wās, maoeloe. Immers bij toepassing van deze „coördinaten" 5, 6 en 7 is elk tijdstip volkomen bepaald binnen elke 210 dagen [1]). De officieele volgorde der opsomming dezer weken is zoowel in alle Javaansche en Balische oorkonden (voorzoover in het Oudjavaansch; zooals reeds gezegd, hebben de Oudbalische de 3-daagsche dateering) als nog heden ten dage in officieele Balische stukken: 6-daagsche, 5-daagsche, 7-daagsche.

Over de verdere tijdverdeelingen in 1-, 2-, 4-, 8-, 9-, en 10-daagsche weken (—° wāra) hoeven wij hier niet nader te spreken, daar zij van geen beteekenis zijn voor de kalender-feesten.

*

Na deze korte opmerkingen over de beide kalenders kunnen wij nagaan, welke feesten op een Hindoe-Balischen, welke op een Javaansch-Balischen datum vallen. Nemen wij eerst de tempelfeesten.

Den Hindoe-Balischen kalender van 12 maanden volgen de tempels in de districten Kintamani, Tédjakoela en Djinĕngdalĕm [2]), dat is dus het Noord-Oostelijk en centrale berggedeelte van Bali, hierop volgen Sawan en Boelèlèng met 60 % der feesten en Tĕgallalang (Gianjarsche bergstreek, aansluitend aan Kintamani) met 50 %. In al de overige districten van Bali is het volgen van den oekoe-kalender overwegend, varieerend van 60 tot 100 %.

Zeer algemeen gesproken mogen wij dus zeggen, dat het gebied van Kloengkoeng-Gianjar-Badoeng-Tabanan, dus de geheele Zuid-Balische vlakte, den Jav.-Balischen kalender volgt, terwijl de eerst genoemde gebieden — en dat zijn juist de streken, waar de Madjapait-Gèlgèl-invloed altijd veel zwakker is geweest — den Hindoe-Balischen kalender voor hun tempelfeesten bezigen.

Karangasĕm valt in zijn feesten in zooverre buiten een dezer beide kalenders, dat het een zeer gemengd aspect

---

[1]) Sommige Baliërs rekenen uitsluitend met deze (w)oekoe's, 5 ervan vormen een toempĕk, die dan als maand (boelan) geldt, 12 zulke toempĕk's vormen een jaar, dat dus uit twee odalan bestaat (2 × 210 dagen).

[2]) Met enkele uitzonderingen.

vertoont, wel veel Hindoe-Balische kalenderdagen te zien geeft, doch dat aldaar, vooral in de bergstreken, een merkwaardige vermenging van tempel- en oogstfeesten bestaat, zooals nergens elders wordt aangetroffen [1]).

De Karangasĕmsche tempelfeest-kalender vereischt een aparte behandeling, waarvoor het hier niet de plaats is. Ook dragen de feesten aldaar andere namen dan elders; zoo b.v. oesaba (Skt. utsawa), dat elders beteekent oogstfeest in de landbouwtempels, doch in Karangasĕm het gewone woord voor tempelverjaardag (odalan) is [2]).

*

Bezien wij nu de andere kalender-feesten, dan vinden wij volgens het Hindoe-balische jaar thans [3]) slechts het njĕpi gevierd, terwijl alle andere feesten den J. B. kalender volgen.

Het njĕpi is het Hindoe-Balische nieuwjaar; over den datum spraken wij reeds hierboven. Het omvat eigenlijk drie dagen, den voorafgaanden dag, nl. tilĕm kasanga, nieuwe

---

[1]) Iets dergelijks vindt men verzwakt terug in de Westelijke districten van Boelèlèng met name Pangastoelan, waar wij 49 tempelfeesten volgens H. B., en 35 volgens J. B. kalender vinden, tegenover 72 tempelfeesten na den oogst (oesaba).

[2]) Voor Tĕnganan, dat een geheel afzonderlijken feestkalender heeft, waarbij het merkwaardige is, dat alle feesten volgens de maand en niet volgens de oekoe's gaan, uitgezonderd slechts Atji Galoengan Bali, verwijs ik naar de uitvoerige behandeling daarvan door KORN, o. c. p. 176-227.

[3]) De oorkonden geven ons een geheel anderen indruk; daarin worden nl. uitsluitend feesten volgens de H. B. kalender genoemd, en wel in de maand Māgha, veelal nog toegelicht met mahānawamī: op den grooten negenden, waarnaast een feest panghujung genoemd wordt, dat thans onbekend is; in de maand Caitra, soms nader bepaald op den derden: Caitra matĕlu; in de maand Kārttika aangeduid met: ring kārttikāntara in de „tusschen"-K., en voor Troenjan (aan het Batoer-meer) het groote feest in de maand Bhādrapada. Verder dient vermelding, dat wij door een oorkonde uit 1126 over de desa Bangli weten, dat de verschillende tempelfeesten ook toen nog de maanden volgden en niet den woekoe-kalender, terwijl tenslotte het feest pawisuwa, dat is op aequinoctium (Skt. wiṣuwa) in verschillende oude stukken vermeld wordt. Voor een vergelijkende studie van de Hindoe-Balische feesten volgens de oorkonden met die van Tĕnganan ontbrak mij thans de tijd.

maan, aan het eind der negende maand, waarop de offers op den viersprong aangebracht worden, laboeh gĕntoeh [1]). Deze offers bestaan uit twee zeer duidelijk gescheiden groepen, nl. voor uranische en voor chthonische godheden. De offers voor den Hemel zijn in dit geval allerlei offeranden, op een zeer hooge stellage geplaatst in het Oosten, met een iets lagere stellage vis-à-vis, dus in het Westen, voor den dienstdoenden padanda. Deze offers zijn i.c. voor den Zonnegod, Sūrya. Deze magische lijn West-Oost (de padanda zit dus met het gelaat naar het Oosten) wordt gekruist (niet gesneden) door een lijn Zuid-Noord, die op een lager vlak is aangebracht, dit is de lijn der chthonische machten.

De sanggoehoe [2]) zit in het Zuiden met het gelaat naar het Noorden, terwijl in de as van dit stelsel de chthonische offers uitgespreid zijn, bestemd voor Wiṣṇu als chthonischen god, of wil men, voor de bhūta's en kāla's. Hier is dus als Noordelijke, tevens onderwereld-god Wiṣṇu met Kāla en Durgā geidentificeerd. Deze offers worden in de ritueel voorgeschreven kleurenvolgorde naar de vier windstreken met het midden opgesteld, dat wil dus zeggen: in het Oosten een witte gans, in het Zuiden een roode hond, in het Westen een geel kalf, in het Noorden een zwarte geit [3]), terwijl in het midden een veelvervige kip (pañcawarṇa) ligt. Na afloop der ceremonie wordt het haardvuur voor het Nieuwe jaar, tegelijk met wijwater (toya tīrtha) en gewijde rijst (wīja) uitgedeeld, aan de wijkhoofden (klian bandjar), die het verder onderverdeelen over de huis-erfhoofden. In Bangli volgt hierop nog een levendig vuurge-

[1]) Laboeh beteekent „vallen", gentoeh „rumoer, herrie". De voorstelling is nl. deze, dat in dezen tijd Yama, de Doodsgod, de hel wil laten schoonvegen. Hiertoe worden de bewoners, boeta en préta weggejaagd, zij vallen dan uit de onderwereld en maken rumoer en herrie op deze aarde. Zij maken dus gedurende het njĕpi deze aarde onveilig. Daarom blijft men binnenshuis en dooft de vuren en lichten.

[2]) Zie *Mededeelingen Kirtya*, Afl. 3 p. 48.

[3]) Niet alleen is zwart de kleur van Durgā-Noord, doch ook de talooze geitenoffers, in geheel Hindoestan aan deze godin gebracht, zijn overbekend.

vecht, thans door kleine jongens gespeeld, vroeger onge-ongetwijfeld door de bandjarleden uitgevochten [1]).

Den volgenden dag is het eigenlijke stilte-feest, men mag geen licht of vuur ontsteken en ook niet op straat loopen. Ook wordt alle werk en ambacht stopgezet. Den derden dag mag men wel licht en vuur ontsteken, doch nog geen werk of ambacht verrichten. Op den eerst volgenden poernama worden althans in Boelèlèng de goden in de zee gebaad.

In verschillende streken zijn afwijkende gewoonten; zoo mag men bv. in Bangli op njĕpi-dag wel wandelen, maar niets dragen, geen boodschappen doen en niet rooken (vuurverbod).

In Sama(w)on, een bergdésa in Pajangan, viert men het njĕpi weer geheel anders; daar gaat men op dien dag juist allen uit de désa naar de rijstvelden, waar een soort désa-picnic gehouden wordt, waarbij men, voor dien éénen dag, geheel vrij is in eroticis, hetgeen dus wel herinnert aan de middeleeuwsche Carnavalsfeesten. Voor andere afwijkende gebruiken wordt verwezen naar Bhāwanāgara, Jan. 1932 (no. 8), p. 118 sqq [2]).

*

De andere feesten volgen alle den Javaansch-Balischen kalender. Dit zijn:

1. Zondag-paing van de oekoe Sinta, dus de eerste dag van het Jav. Bal. jaar, heet: banjoe pinaroeh. Men gaat in den laten nanacht of tegen zonsopgang naar een bron, om aldaar het haar te wasschen. Daarna gaat men naar het huis van den padanda om wijwater te vragen.
2. Den volgenden dag (Maandag-pon) mag men geen padi stampen en geen bras verkoopen. Aan alle vaatwerk en gereedschap, dat met de rijst te maken heeft, worden offers gebracht. Aan Bhaṭara Trimṛta — hetgeen dan de drieëenheid zou zijn — moet hulde worden gebracht.

[1]) Vroeger ook in Boelèlèng, later van bestuurszijde afgeraden of verboden, wegens ernstige vechtpartijen, die er het gevolg van waren.

[2]) Bij KORN, o.c. p. 176 noot 1 vindt men nog eenige andere feesten opgesomd, die deze maanden (Hindoe-Balischen Kalender) volgen; deze gelden echter voor Zuid-Bali, en vele ervan slechts voor Gianjar.

In sommige lontars vindt men ook Çrī mṛti [1]), wat misschien in zooverre mogelijk is, dat men Çrī smṛti als „herinnering aan Sri" (als rijstgodin) zou moeten lezen, doch dit komt mij minder waarschijnlijk voor. De dag heet Soma ibĕk = volle Maandag [2]).

Ook worden de volgende voorspellingen verbonden aan de hulde (bakti, poedja), op dezen dag verricht: wie hulde brengt met het gelaat naar het Westen, zal winst maken bij den koophandel. Wiens gezicht naar het Noordwesten gekeerd is, zal geluk ondervinden; naar het Oosten gericht, dreigt hem ongeluk en ziekte; naar het Z. Oosten, zal hij aangename dingen ondervinden; naar het Zuiden, zal hij bestolen worden, naar het Z. Westen zal hij gezondheid verwerven. In deze reeks ontbreekt de vermelding van Noord en Noordoost. Overdag mag men niet slapen.

3. Op Dinsdag-wagé worden offers gebracht aan alle gouden en zilveren voorwerpen en aan edelsteenen. Deze dag heet saboeh mas, dus gouden zegen. De Heer over alle goud (ook koper) is Mahādéwa, schutsheer van het Westen.

4. Op Woensdag-klion van deze week moet Parameṣṭhī-Guru vereerd worden. De padanda's moeten hulde brengen aan de Lingga, als Çiwasymbool. Hierin moet een bede om vruchtbaarheid (kinderzegen) gezien worden. De gewone menschen (niet-padanda's) brengen hulde in den huistempel en gaan daarna naar het kerkhof of den doodentempel. Onder de offers dient vermelding het viertal sterke dranken: toeak, arak, brĕm en sĕrbat. Dit laatste is een cocktail bestaande uit roedjak, gember, lombok, suiker, zout, kruidnagel enz.

Hier is dus sprake van voorouververeering, zoodat versterking van het menschelijk geslacht (hulde aan de voorouders, afsmeeken van nageslacht) bedoeld is. Dit feest heet pagorsi, waarin wij wel pagĕr wĕsi mogen zien,

---

[1]) In Tĕnganan (zie KORN, o.c.p. 194) wordt van een feest in de poera gadoeh gesproken, welke tempel verblijfplaats (beter logeerplaats) is van Dèwi Mṛta.

[2]) Men vindt in de lontars ook wel Tjoma ribĕk, deze spelling van beide woorden is echter „pedant" en onjuist, zooals V.d. Tuuk reeds opmerkte.

hoewel de juiste beteekenis van dezen „IJzeren Haag" ons ontgaat [1]).

5. In de volgende week valt op Zaterdag-klion het toempĕk landĕp, een inzegening van alle wapens met wijwater, dat daarna gedronken wordt. Op dezen dag mag men geen scherpe voorwerpen gebruiken. Çiwa wordt vereerd als Paçupati. Zooals bekend is Paçupati ook het wapen bij uitnemendheid, dat Arjuna krijgt na zijn hulde aan Çiwa om te bezigen in zijn strijd tegen Niwātakawaca.

6. Op Zondag-oemanis van (W)oekir heeft hulde aan Bhaṭāra Guru plaats; deze geschiedt in de kapel sanggar kamoelan, omdat men in Guru tevens zijn eigen guru (vader), dus den oorsprong van zijn geslacht vereert.

7. Op Dinsdag-klion van Koerantil wordt Mahādéwa vereerd. Waar Mahādéwa als de Heer van de Goenoeng Agoeng [2]) beschouwd wordt, heeft de vereering plaats in diens kapel, d.i. de limas.

8. Bhaṭāra Çangkara (een der aspecten van Çiwa) wordt vereerd op Zaterdag-klion van Wariga, als de Heer van alle gewassen. Met name worden er offers, tjakragĕni (Skt. cakrāgni) geheeten, gebracht aan de klapperboomen en is het verboden in zulke boomen te klimmen. De dag heet toempĕk pangarah of toempĕk pangatag. Arah en atag beteekenen „berichtgeven" (oproepen). Op dezen dag geeft men bericht aan zijn gewassen, dat men over 25 dagen Galoengan zal vieren.

9. Twee dagen later, Maandag-paing van Warigadian, wordt aan Bhaṭāra Brahma hulde gebracht. Dit geschiedt bij de paibon, de plaats van Iboe Pĕrtiwi (Skt. pṛthiwī), Moeder aarde, in dit geval een offerpaal (toegoe) op het erf, niet in den huistempel.

10. Op Donderdag-wagé van Soengsang heeft het Soegian Djawa plaats, dat speciaal zou gelden voor de van Java afkomstige bewoners van Bali.

---

[1]) Het paleis van Watoe-goenoeng, den echtgenoot van Sinta, heet Giling wĕsi.

[2]) In de heilige schrift van Tĕnganan geldt Mahādéwa als de godheid van 4 bergen. Zie KORN, o.c. p. 149, en afwijkend op p. 152.

11. Op den volgenden dag (Vrijdag-klion) volgt dan het Soegian Bali, waarbij tirta gotjara (Skt. tīrtha gocara) en tirta pangloekatan (reinigingswater) geofferd worden. De eerste term vereischt eenige toelichting. Tīrtha gocara is bij de Hindoes wijwater, welks wijding ontleend is aan het feit, dat een koe er in geloopen of zijn pooten in gestoken heeft. In de lontars wordt het dan ook omschreven als „tampak ing lĕmboe", voetspoor van de koe. Thans wordt op Bali dit wijwater niet meer op de bovenbeschreven wijze gemaakt, maar krijgt het zijn wijding door speciale mantra's van den padanda.

De koe als zoodanig is op Bali niet langer een heilig dier; restanten van de Hindoe-vereering van de koe vindt men echter in het spijsverbod van koeienvleesch voor Brahmanen en vele triwangsaleden en in den koe-vorm van de verbrandingsdieren (patoelangan lĕmboe). De heilige koe, die ook wel geidentificeerd wordt met de wenschkoe, Skt. kāmadhenu, Balisch: sapi astagina, moet niet verward worden met den bultigen en hoornloozen Nandi, het rijdier van Çiwa.

12-16. Wellicht het belangrijkste feest, of beter de belangrijkste feestdagenreeks, valt in Doengoelan. Op Zondag-paing van deze week daalt Sanghyang Tiga wiçéṣa, in de gedaante van Bhaṭāra Kāla en ook wel genaamd Bhaṭāra Galungan [1]) neer om menschen te zoeken als voedsel. Op Maandag-pon is het „koekjesdag", panjadjaan: de vrouwen maken dan koekjes. Op Dinsdag-wagé is het de slachtdag voor de mannen: panampahan. De offers voor de boeta's op dezen dag gebracht heeten biakala.

Op Woensdag-klion is de groote feestdag. Ieder gaat in de mooiste kleeren uitgedost wandelen. In Singaradja heeft nog ieder jaar het rondrijden van jongelui te paard (soms ook in dogcarts) plaats. Dit offerfeest wordt in den huistempel gevierd. Naast de huispoort komt een groote doorbuigende bamboe, waaraan offers gehangen zijn. De bamboe heet pèndjor, de offers sampéan. Daarnaast

[1]) Ook wordt er in de lontars wel van Kala tiga gesproken.

staat een balé voor andere offers, met een looper (lamak), soms meters lang, gevlochten van gele klapper- en groene arènpalmbladeren(ron) in zeer fraaie patronen. De offers voor de boeta's worden hierbij op den grond gelegd (sĕsĕgĕhan).

In Zuidbali wordt bij elke Galoengan [1]) zulk een pèndjor met lamak opgericht, doch op Noordbali alleen wanneer Galoengan valt in de lichte maandhelft, vooral op volle maan (poernama); zulk een Galoengan heet nadi, njit of ngĕdat, de andere heeten mati of rākṣasa. Behalve deze viering in de sanggah voor de reeds verbrande overledenen gaan de vrouwen ook nog offers brengen naar het kerkhof voor de nog niet verbrande familieleden. In Singaradja valt dan de odalan van den dorpstempel op den volgenden dag (Donderdag-oemanis). Op Zaterdag-pon valt Pamaridan goeroe, dat is het wegnemen van de laatste offers.

17-21. In de volgende week valt een reeks feesten, die gezamenlijk Koeningan heeten. Op Zondag-wagé valt oelihan djawa; op Maandag-klion valt oelihan bali, het terugkeeren van de voorouder geesten naar den hemel (waarover dadelijk meer); deze dag heet ook „Soma pamatjĕkan agoeng". Op Woensdag-paing heeft vereering van Wiṣṇu plaats; de offers zijn o.m. geurige bloemen, gebracht aan een offerpaal in de tuinen, genaamd paibon. Vrijdag-wagé heet panampahan Koeningan. Op dezen dag worden geen offers gebracht; slechts door meditatie (samādhi) reinigt men zijn geest. Op Zaterdag-klion valt de eigenlijke Koeningan-dag, die tevens weer een toempĕk-dag is. Men brengt dan opnieuw offers in den sanggah en op het kerkhof, waarbij gele rijst (nasi koening) een der noodzakelijke bestanddeelen is. Afsluiting van deze feesten en tevens begin van een nieuwe periode is Zondag oemanis van Langkir, die echter (ten onrechte) Manis-Koeningan genoemd wordt; op dezen dag valt de odalan van de poera dalĕm van Singaradja.

---

[1]) Als de désa sĕbĕl (ritueel onrein) is, worden er geen pèndjors opgericht.

Wat is nu de beteekenis van deze feesten? Wij noemden reeds het op aarde komen van de geesten uit de onderwereld, de boeta (Skt. bhūta) en kala (Skt. kāla). Deze voorstelling vindt men in de litteratuur, bv. in de Caturyuga en de Usana Bali.

In de Caturyuga [1]) wordt de instelling van het Galoenganfeest toegeschreven aan Djajasoenoe, die elders, bv. in de Oesana Bali, Djajakasoenoe [2]) heet. Hij was daartoe overgegaan, omdat zijn onderdanen geteisterd werden door de pokken, waarop hij van Durgā den raad kreeg telken jare op Anggara-wagé van de week Doengoelan dit feest te vieren met offers voor de kala's, ook wel de doengoelans genaamd. Ook het oprichten van de pèndjors voor de huispoort wordt vermeld.

In de Usana bali [3]) wordt de instelling in verband gebracht met de omstandigheid, dat speciaal de vorsten telkens na hun troonbestijging stierven. Hier wordt ook Djaja-kasoenoe genoemd.

Daarnaast bestaat het geloof aan een nederdalen van de vooroudergeesten om tijdelijk in de sanggah's te logeeren en daarna weer ten hemel te stijgen. Volgens deze voorstelling krijgt men 4 tijdperken, ieder van 5 dagen, en elk beginnend op een klion. Op Vrijdag-klion van de week Soengsang, waarop het reeds besproken Soegian bali (zie no. 11) valt, zouden de pitara's nederdalen (Oudbalisch: lakuan), om 5 dagen later, Woensdag-klion van Doengoelan, de groote offers te krijgen. Weer 5 dagen later, Maandag-klion van Koeningan, gaan zij dan terug naar den hemel (Oud en Nieuw Balisch: ulihan); weer 5 dagen

---

[1]) Zie DREWES, *Drie Javaansche Guru's*, p. 149–150; Cod. 3898 f.12–en 49–50, 54–55 (slot); bij v.d. T., K.B.N. Wdbk. IV 406–7 s.v. djaja; IV 363 s.v. djinah; I 783 s.v. rimah.

[2]) Volgens de traditie is Djajakasoenoe de opvolger van Djajapangoes. Volgens de ons thans bekende oorkonden volgt op Djajapangoes Çakaleṇḍu met een tusschenruimte van 20 jaar. De traditie van Tĕnganan wijkt ook hier af, zie KORN, o.c. p. 147 en p. 149.

[3]) Zie BERG, De *Middeljavaansche historische traditie*, p. 101. *Kidung Sundāyana* p. 163, bij v.d. T., Wdbk. II 689, 690 s.v. tĕloe.

later volgt dan het Koeningan-feest. Deze voorstelling vindt bevestiging in de Oudbalische oorkonden.

In de tweede oorkonde van Troenjan lezen wij: angkĕn māgha mahānawamī di lakwan di ulihan, in de maand Māgha op den grooten negenden, bij het aankomen (neerdalen) en bij het terugkeeren (naar den hemel). Wij hebben hier dus weer een feest, dat vroeger volgens den Hindoe-Balischen kalender gevierd werd, en thans volgens den Javaansch-Balischen.

Het is hier wellicht de plaats iets nader te zeggen over de oekoe's en de toempĕk's. Thans toch begint het oekoejaar met de oekoe Sinta en wel met Zondag-paing. Zou dit werkelijk de oorspronkelijke aanvang van het oekoejaar zijn (odalan, otonan), dan zouden op dien dag ook alle drie weken moeten beginnen; nu begint (zooals in iedere oekoe) wel de zevendaagsche week met Zondag, en ook de zesdaagsche week met Toenglèh, doch de vijfdaagsche week begint met Paing. Nu is het duidelijk, dat de vijfdaagsche week, dus Oemanis, Paing, Pon, Wagé, Klion, oorspronkelijk moet begonnen zijn met Oemanis, omdat Pon = pwan nog altijd den derden dag (bin- of bwinpwan = overmorgen, i pwan = eergisteren) beteekent en klion, afgeleid van lioe = veel, de meeste, de hoogste. Dit komt alleen uit bij een volgorde beginnende met Oemanis. Wij zouden dus ook eer een oekoe verwachten, die met Zondag-oemanis begint. Zoo zijn er uit den aard van de zaak zes, nl. Oekir, Warigadian, Langkir, Mĕrakih, Mĕnail en Klaoe. Als men nu verder nog weet, dat de 4- en de 8-daagsche week in de oekoe Doengoelan schrikkelen, dat wil zeggen, dat Zondag, Maandag en Dinsdag van Doengoelan alle drie in de 4-daagsche week djaja heeten en in de 8-daagsche week kāla, dan heeft men dus hier een kalender-vereffening tusschen $3 \times 5 \times 7$ en 4- of 8-daagsche perioden; het ligt voor de hand zulk een kalendervereffening aan het einde van het jaar (odalan) te verwachten. De eerstvolgende oekoe beginnend met Zondag-oemanis nu is Langkir. Dus Langkir zou oudtijds het jaarbegin zijn, maar dan vallen de oekoe's Doengoelan en Koeningan aan

het eind van het jaar en dit zijn de beide weken van de herdenking van de voorouders. Alles pleit dus voor een voormalig jaarbegin met Langkir, dat thans de 13e week is, die evenals Sinta zelf met Toenglèh begint.

Het jaar is dus later twaalf zevendaagsche weken *teruggeschoven* [1]). Pleit het huidige systeem dus voor een ouder, dat met Doengoelan-Koeningan eindigde, anderzijds is het niet duidelijk, wat aanleiding kan gegeven hebben tot die verschuiving. Deze moet plaats gehad hebben vóór de naamgeving van thans, die in Watoegoenoeng een wereldeinde, in Sinta een nieuw begin ziet [2]).

22. Op Woensdag-klion van Paang wordt Sanghyang Toenggal vereerd door meditatie.

23. De Zaterdag-klion van Kroeloet is weer een toempĕkdag; plechtigheden hebben evenwel op dezen dag niet plaats. Echter is dit weer de afsluiting van een merkwaardige periode, boentjal baloeng geheeten. In deze periode mag men geen schulden betalen, niet trouwen en geen dieren inkoopen. Deze periode begint òf na Boeda-klion Doengoelan en eindigt dan op Boeda-klion van Paang, die pĕgat oewakan heet; òf wel begint na Sanèstjara-klion van Koeningan en eindigt dan op Sanèstjara-klion van Kroeloet [3]).

24. Op Vrijdag-oemanis van Mĕrakih worden de ramboetsĕdana (Skt: sādhana) vereerd. Dit zijn een als echtpaar voorgestelde wezens, die het geluk en de welvaart voorstellen. In de Ramboet-sĕdana mag men Wiṣṇu-Çrī zien [4]).

---

[1]) Vgl. het oude Romeinsche jaar, dat met Idus Maart (lente-aequinoctium) begon en het latere Rom-Christelijke jaar, dat met 1 Januari, dat is twee en een halve maand eerder, aanving.

[2]) Vgl de Watoegoenoeng-legende, bv. in het begin van de babad Tanah Djawa, ed Meinsma.

[3]) Sommige Baliërs nemen de beide uiterste grenzen en krijgen zoo een periode van 35 + 10 = 45 dagen; in Bangli loopt de periode van Zaterdag-Doengoelan tot Zaterdag-Paang.

[4]) Vgl. LIEFRINCK in *Feestbundel Veth*, 1894, p. 205-208, die de onderscheiding sakti kamoelan en Dalĕm Kamĕnoeh opgeeft, en Déwi Sĕri als een derde ramboet sĕdana vermeldt. Verder GORIS in *Mededeelingen Kirtya-Liefrinck Van der Tuuk*, Afl. 3, p. 47.

In de wariga's wordt echter gesproken van een godheid, geheeten Kāmajaya; als men nu bedenkt, dat in de lontar Gaguritan Anggastya gesproken wordt van Kāmajaya als de goddelijke bewoner van de sanggah kamoelan tiga sakti, nadat deze kapel gebouwd was van tjandana- en madjagaoe hout, en dat Liefrinck onder de ramboet sĕdana ook sakti kamoelan opgeeft, heeft men hier wellicht een contaminatie van voorstellingsgroepen in te zien.

25. De volgende toempĕk valt op Zaterdag-klion van Oejé, die toempĕk kandang of toempĕk tjèlèng heet. Veekraal- of varkensdag. Men brengt offers aan sapi's, karbouwen en andere huisdieren. Merkwaardig is nog, dat de mannen offeren voor de vechthanen en de vrouwen speciaal voor de varkens.

26. Zondag-wagé van Wajang heet wara tjĕmĕr of wel Kālapakṣa. Baden of haarknippen is verboden. In de slaapkamers en bij de poorten worden gedoornde bladeren van de pandan en den intaran-boom aangebracht om de kala's en boeta's, die de kinderen wenschen op te eten, af te weren. Deze plechtigheid heet pasĕlatan. Kinderen die in deze week geboren zijn, moeten gereinigd (loekat) worden; hiervoor heeft op Vrijdag een loekat-wajang opvoering plaats, van de Sudamala [1]).

27. De volgende dag Zaterdag-klion is weer een toempĕk, waarop aan Īçwara hulde wordt bewezen. Aan alle gereedschappen en ustensiliën gebruikt bij muziek, dans en wajang worden offers gebracht. Menschen op dezen dag geboren, moeten ge„lukat" worden met een opvoering van de lakon Sapoe lègèr.

28. Op Woensdag-wagé van Klaoe wordt de godheid van den voorspoed, van economische en finantieel geluk vereerd. Dus Wiṣṇu-Sādhana. Men mag op dezen dag geen zaken afhandelen. Dus ook hier als in zoovele gevallen het „heilige" als verheven object van offers en hulde en tegelijk magisch gevaarlijk.

29. De volgende Zaterdag-paing is aan Sĕri (Çrī) als godin van den landbouw gewijd: padi noch bras mogen verkocht of gestampt worden.

---

[1]) Deze text is uitgegeven door Dr. Van Stein Callenfels als deel LXVI (eerste stuk) der V. B. G.

30. Soma paid-paidan valt op Maandag-oemanis van Watoegoenoeng. Op dezen dag mogen de vrouwen, van het bad teruggekeerd, zich geen kam in het haar steken, omdat volgens de legende vroeger een zich kammende vrouw [1]) haar broeder in verleiding heeft gebracht.

Hier zit zoowel het broeder-zuster- als het moederzoon-incest-complex achter; want Watoegoenoeng was zoon en man van Déwi Sinta. [2]) Bovendien mag men niet in de boomen klimmen. Dit wordt in verband gebracht met het verhaal, dat Watoegoenoeng als klein kind, toen hij om rijst vroeg, uit de keuken gesleurd zou zijn en daarna geslagen door zijn moeder Déwi Sinta. Dit wegtrekken heet in het Balisch paid. Alwie in een boom klimt, zou daar ook uitgesleurd worden en aldus vallen en sterven.

31. De laatste dag Zaterdag-oemanis van deze oekoe en daarmee van het geheele jaar is gewijd aan Saraswati als godin der wijsheid. Aan de lontars worden (alleen door mannen) offers gebracht, doch men mag dien dag niet lezen of schrijven.

---

[1]) Vgl. de Lorelei-sage, waarin juist ook het kammen van het haar tot ongeluk voert.

[2]) Het omgekeerde complex: vader-dochter huwelijk, vindt men in talrijke volksverhalen, waarin Rāwana de vader is van Sītā.

De Goewa Pasir bij Toeloeng Agoeng

door

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

Deze „goewa", welke niet in den Inventaris der Hindoe-oudheden van den Oudheidkundigen Dienst voorkomt en welke evenmin door Hoepermans, Verbeek of Knebel in hunne beschrijvingen der oudheden van Java is opgenomen, werd door mij tijdens mijn bezoek aan de wel geinventariseerde oudheden te Pasir (Djoendjoeng; Ngoenoet; Toeloeng Agoeng) in den rotswand opgemerkt en daarop bezocht. Het kwam mij, hoewel zij ook bij nadere informatie niet bekend bleek, onwaarschijnlijk voor, dat nog geen onderzoeker of liefhebber der oudheden haar zou hebben gezien, aangezien zij geheel vrij ligt en van beneden af duidelijk zichtbaar is. Nader onderzoek bracht dan ook aan het licht dat zij in 1897 of daaromtrent ontdekt en in 1901 door Mr. W. F. Haase als volgt beschreven werd.

„In den steilen bijna ongenaakbaren rotswand op een hoogte van circa 60 meter boven en ten zuidoosten der graven" (bedoeld zijn de uit tjaṇḍi-baksteenen gestapelde moehammadaansche graven op een poeṇḍen bij de doekoeh Pasir, desa Djoendjoeng) „een uitgehouwen kamer, lang 4.15 m. breed 1.30 m. en hoog 1.50 m. met opening naar het Noord-oosten, eerst ongeveer 4 jaar geleden ontdekt. Van bedoelde kamer heeft men een prachtig uitzicht op de geheele vlakte van Ngrawa en Kediri. Op elk der zijwanden is en relief een minnend paar afgebeeld in ontuchtige houding tegenover elkaar zittende. Op den middenwand een nog onduidelijker schets van een dergelijke voorstelling" [1]).

---

[1]) T.B.G. XLIII : 563.

Deze beschrijving kan, voorzoover het uitwendige betreft, nog aangevuld worden met de mededeeling, dat de berg, waarin de nis is uitgehouwen, den naam van Goenoeng Paḍa draagt, dat de nis zich bevindt in een glad afgestort deel van den rotswand[1]) en dat sporen van traptreden nog hier en daar te ontwaren zijn. Wat het uitzicht betreft, kan dit nog nader worden gepreciseerd door te vermelden dat het zich uitstrekt vanaf de westhellingen van den Goenoeng Këloed tot de toppen van den Goenoeng Wilis. De beschrijving van het inwendige eischt echter een algeheele herziening, zoodat ik thans het relaas van mijn bevindingen zal laten volgen.

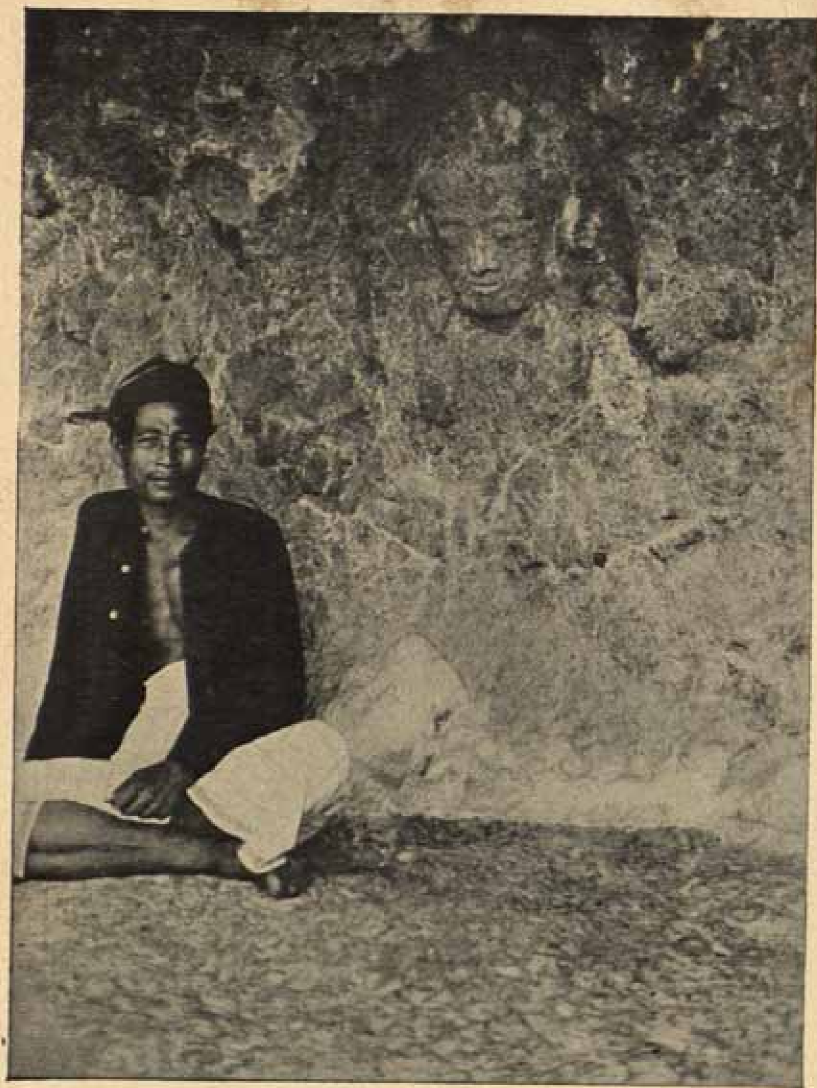
In den rotswand bevindt zich een nis, 4 meter breed, 1.50 m. diep en 1.80 m. hoog[2]). Vóór deze nis wordt door den vooruitspringenden rots een smal, onregelmatig, natuurlijk plateau gevormd, dat eenigszins naar buiten afhelt, terwijl links (van de nis uit gerekend) zich eenige naar boven voerende, doch zich verliezende traptreden bevinden, welke eenmaal naar een vlakke plek boven de nis leidden, juist zooals dat met Selamangleng (T. A.) het geval is.

Staat men voor de nis, dan ziet men dat de vloer tamelijk zorgvuldig behouwen is, de zoldering iets meer ruw gelaten, terwijl de bewoner de bedoeling moet gehad hebben op de drie wanden reliefs aan te brengen, in de uitvoering waarvan hij moet zijn gestoord. Althans op de beide zijwanden bevinden zich geheel of bijna geheel afgewerkte reliefvoorstellingen, terwijl op den achterwand daarmede een begin gemaakt is. Deze reliefs nu leveren de volgende beschrijving op.

Achterwand. In het midden een in schets opgezette kluizenaarstorso, waarvan het hoofd het meeste is afgewerkt en naar den beschouwer is toegekeerd. De afmetingen van dit hoofd zijn meer dan levensgroot. Van het lichaam

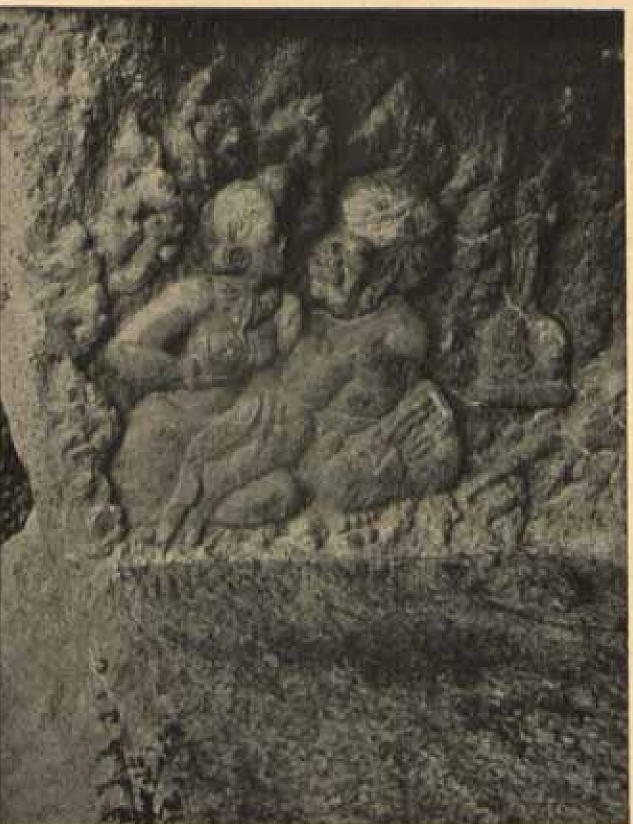
[1]) Alweer dus een kluizenarij in of bij een afstorting. Zie Mededeelingen Kirtya Liefrinck-van der Tuuk, No. 3 pag. 63 vlgg.

[2]) De afwijkingen in de afmetingen moeten worden toegeschreven aan het feit, dat de wanden ten ruwste behakt zijn.



1. *Relief op den achterwand der Goewa Pasir (Toeloeng Agoeng).*

(Foto Holt).



2. *Relief op den rechterwand der Goewa Pasir.*



3. *Relief op den linkerwand der Goewa Pasi.*

(*Foto's Holt*).



4. *Aanzicht van de Goewa Pasir in den Oost-wand van den Goenoeng Paḍa bij Toeloeng Agoeng. (Rechts de berg van tjaṇḍi Dadi).*



5. *Relief op een rotsblok bij de Goewa Pasir.*

(Foto's Holt).



6. *Yama-beeld van Pasir (thans te Toeloeng Agoeng).*

(Foto Holt).

zijn eigenlijk slechts de voor het middel samengebrachte armen te ontwaren, welker handhouding niet met zekerheid is vast te stellen. Aan de linkerzijde van dit hoofd bevindt zich een ander hoofd, naar de kluizenaarsfiguur toegekeerd en kennelijk tot een nog niet geheel uitgevoerde vrouwenfiguur behoorend. De laatste kop is tamelijk sterk ondersneden, zoodat het profiel scherp uitkomt, hoewel ook zij niet meer dan in schets aanwezig is. Hoewel kleiner dan de vorige, is ook deze kop meer dan levensgroot.

Rechterwand (van binnen uit gerekend). Deze wand is bijna geheel gevuld met een reliefvoorstelling, bestaande uit een tweetal zittende personen, omgeven door rotsmotieven in den trant van die der kluizenaarsgrotten van Selamangleng (K). Deze personen vormen een minnekozend paar van een vrouw en een kluizenaar van het panakawantype. De vrouw zit met over elkaar geslagen beenen rechts van den panakawan, draagt een kain, doch heeft het bovenlijf ontbloot. Heur haar is opgemaakt op een wijze, welke men tegenwoordig nog als de gebruikelijke op Bali aantreft, namelijk met een haarwrong terzijde (en niet van achteren afhangend, zooals op Java), welke wrong tevens naar boven opgericht is [1]). Achter het zichtbare oor heeft zij een bloem (welke bloem dit is kon ik niet uitmaken, doch het is zeker geen Hibiscus) en in de oorlel draagt zij een groote ronde, van binnen met een kruisfiguur voorziene soebĕng [2]). Om de hals hangt een halssnoer dat er uitziet alsof het uit een dunne doek of een koord gedraaid is, terwijl zij met haar rechterhand hare rechterborst omvat houdt. Om de pols draagt zij een zware polsring. De neus is gedeeltelijk afgebroken, doch verder is deze figuur onbeschadigd.

De man zit, eveneens met ondergeslagen beenen, zeer dicht tegen de vrouw aan. Op het hoofd heeft hij de typische

---

[1]) Ik vestig er hier reeds de aandacht op dat deze haartooi niets wajang-achtigs heeft, evenmin als de rest der vrouwenfiguur.

[2]) Vgl. het relief van het eerste terras van den hoofdtempel te Panataran, afgebeeld in *Rāmalegenden und Rāmareliefs in Indonesien* II, plaat 140.

kluizenaarshoofdtooi, bestaande uit een uit haarvlechten (?) en banden saamgevlochten tulband. In het zichtbare oor draagt hij een ring [1]), terwijl een snor zijn mond bedekt. Achter het oor steekt ook hier een bloem, als ik mij niet zeer vergis. Zijn bovenlijf is ontbloot, terwijl hij om het middel zware kettingen draagt [2]), waaraan een voorwerp hangt van niet duidelijken vorm. Een over deze kettingen hangende slip laat zien dat ook hij een kain draagt. Voorzoover dit is na te gaan schijnt hij op zijn linkerarm te steunen, terwijl de indruk gewekt wordt dat hij de vrouw met zijn rechterarm omvat houdt.

Onmiddellijk achter dezen panakawan is een voorwerp uitgebeeld, dat ik slechts kan zien als een omgevallen sirih-stel van langwerpig vierkanten vorm [3]), waar de ingrediënten uitvallen en dat de hevigheid der gemoedsbewegingen van het beschreven paar schijnt te moeten aanduiden. Boven dit sirih-stel hangt aan een in een ring bevestigd snoer een klok [4]).

De rotsmotieven leveren geen bijzonderheden op.

Linkerwand. Ook deze wand is geheel bedekt met een reliefvoorstelling, bestaande uit een tweetal ditmaal hurkende personen, waarvan de linksche mannelijk, de andere vrouwelijk is, omgeven door rotsmotieven.

Enkele dezer rotsmotieven verkeeren nog in onafgewerkten staat, terwijl het zich het meest aan den buitenkant bevindende rotsmotief blijkbaar een pantjoeran bevat, waaruit het water stroomt.

Beide figuren zijn, hoewel evenzeer als die van den rechterwand levensgroot, van een dwergachtige gestalte en vertoonen typische panakawan-trekken. De vrouw heeft een in tegenstelling tot het fijne gelaat van de eerst beschre-

---

[1]) Vgl. het relief ibidem.

[2]) Of: één ketting, dubbel omgeslagen.

[3]) Vgl. het relief te Panataran afgebeeld in *Rāmalegenden* enz. II, plaat 106.

[4]) Dat een hangklok als een kluizenaarsattribuut te beschouwen valt, volgt uit het relief van den Çiwa-tempel te Prambanan, afgebeeld in *Rāmalegenden* enz. II, plaat 10.

ven vrouw zeer grove gelaatstrekken, waaronder de ver vooruitstekende kin opvalt. Heur haar is op andere wijze opgemaakt en schijnt in een zoogenaamde widadari-kroon te zijn vervat; dit gedeelte der figuur is echter onafgewerkt. In het zichtbare oor bevindt zich een groote ronde soebĕng. Zij, zoowel als haar partner, schijnen zoo goed als geheel naakt te zijn en bevinden zich, voorzoover de afgesleten of nog niet geacheveerde vormen dit doen onderscheiden, in een sterk erotisch getint tête-à-tête. De mannenfiguur schijnt eveneens als kluizenaar bedoeld te zijn geweest, hoewel de haartooi, welke dit zou moeten aangeven, niet is afgewerkt. In het oor draagt hij een oorsieraad, dat noch een ring noch een soebĕng schijnt te zijn [1]). De rechterhand op de dij leggend omvat hij de vrouw met de linkerarm, terwijl deze laatste zich op haar linkerarm steunt.

Ook naast dezen panakawan-kluizenaar hangt een klok aan een snoer, terwijl zich daaronder een plant bevindt.

Zij, die het bekende opstel van Dr. Van Stein Callenfels over de Mintaraga-voorstellingen gelezen hebben, zullen reeds lang hebben opgemerkt, dat wij de serie van die voorstellingen met een kunnen vermeerderen [2]). Het lijdt toch wel geen twijfel, dat wij hier een schematische voorstelling van de vertrouwde scene van Ardjoena's verleiding door de widadari's voor ons hebben, waarbij zelden de parodieerende panakawan-tafereeltjes ontbreken [3]). De groote middenfiguur moet zonder twijfel Ardjoena hebben voorgesteld, terwijl van de twee stereotype widadari's, hemelnimfen, welke hem trachten te verleiden, er een reeds in ruwe opzet aanwezig is. Ook de beide panakawans, op Bali Mĕrdah en Twalen geheeten [4]), zijn

[1]) Het is een sieraad als afgebeeld in *Rāmalegenden* enz. II, plaat 140 e.a.

[2]) Zie *Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst* (P.O.D.) deel I.

[3]) Dat deze dit op de reliefs van de kluizenarij te Selamangleng (T.A.) wèl doen, pleit voor een hoogeren ouderdom van die reliefs. Zie Oudheidkundige Aanteekening XXII (*Bijdragen* 89: 264 vlgg.), waar ik verzuimde deze eigenaardigheid ten bewijze aan te voeren.

[4]) Zie o.a. *Oudheden van Bali* I, 176, plaat 62.

aanwezig, alsook de beide widadari's, welke door deze als kluizenaars vermomde dienaren op minder ontmoedigende wijze worden behandeld dan de bovengenoemde. En een van deze beide widadari's, die van den linkerwand, vertoont wederom de typische trekken van de Ni-Towong-achtige figuur, welke op enkele oudjavaansche reliefs en op alle balische schilderingen van deze scene voorkomt en die wel als een oudinheemsch lid van de overigens uitheemsche hinduistische groep der widhyādarī's is verklaard [1]). Opmerkelijk en zeker niet zonder beteekenis is het intusschen, dat de het sterkst erotisch gekleurde scene zich op den *linkerwand* bevindt, aangezien de linkerzijde (en niet alleen bij de Javanen) over het algemeen als de zoowel in rangorde als in moreel opzicht lagere werd beschouwd [2]).

Opmerkelijk is voorts de hoofdtooi van de middenfiguur. Op den eersten aanblik maakt deze den indruk eer die van een buddhafiguur dan van een Ardjoena te zijn, welke indruk wordt veroorzaakt door de afwezigheid van de bekende kluizenaars-tulband [3]). Toch lijkt mij deze indruk onjuist, hetgeen duidelijk wordt indien wij onzen Ardjoena vergelijken met dien, welke op den achterwand van de kluizenarij van Selamangleng (T.A.) is afgebeeld. Ook daar vinden wij geen spoor van een tulband en blijkt de haartooi eenvoudig te bestaan uit de glad naar achteren gestreken lange haren zonder eenige nadere versiering [4]).

---

[1]) Zie CALLENFELS in P.O.D. deel I : 41 vlgg.

[2]) Het valt op dat de drie voorstellingen als het ware drie verschillende stadiën in de verhouding van den mensch tot de rāga zouden kunnen aangeven. De linksche beeldt de volslagen overgave, de rechtsche de gedeeltelijke, de middelste de algeheele bevrijding uit.

[3]) Een *werkelijke* buddha-haartooi wordt gedragen door de Ardjoenafiguur der Djago-reliefs, hetgeen vooral op relief no. 188 duidelijk te zien is. KROM, *Inleiding* enz. enz. III : 62) Zie ook relief 191.

Vergelijk ook de voorstelling in O.R. 1902 plaat 4. Kan er voor het *buddhistische* Djago gedacht worden aan invloed van de zijde der *buddhistische* geschiedenis van de verleiding van Buddha door de dochters van Māra, welke tot een identificatie der beide verleidingsscenes zou hebben geleid? Hierdoor zou dan het voorkomen van de Arjunawiwāha aan Djago minder willekeurig worden.

[4]) Zie P.O.D. deel I fig. 51b en den Ardjoena van Soerawana, ibidem fig. 41.

Zijn nu de aangetroffen voorstellingen duidelijk en voldoende leesbaar, thans rest ons nog te trachten de periode vast te stellen, waarin zij zijn ontstaan en, indien mogelijk, hunne beteekenis in grooter verband aan te toonen. Alvorens dit echter te doen, wil ik nog eerst de aandacht vragen voor hetgeen beneden de kluizenaarsgrot te zien valt.

Mag het ons misschien verbazen dat de bezoekers en beschrijvers van de beneden aan den voet van dezelfde rots gelegen poeṇḍen (Hoepermans Verbeek, Knebel) de grot niet hebben gezien, toch moeten wij de mogelijkheid openlaten voor een rijker vegetatie in 1866 dan thans wordt aangetroffen [1]). Een feit is het, dat de thans zoo kale rotsen eenmaal voor een groot gedeelte, waar dat mogelijk was, met woud bedekt waren. Van deze jungle kan men hier en daar nog iets terugvinden en zoowel aan den voet van het Wadjak-gebergte als aan die der andere tot denzelfden uitlooper van het Zuidergebergte behoorende heuvels vindt men hier en daar een oude heilige plek, overschaduwd door zeer oude djati-boomen, ongetwijfeld een overblijfsel van eenmaal trotsche wouden [2]). Ook thans nog hangen aan eene zijde van het rotsblok, waarin onze grot is gemaakt, lange slingerplanten, die vroeger het geheel bedekt kunnen hebben.

Verwonderlijker echter is het, dat de genoemde bezoekers een oudheid niet hebben opgemerkt, die in de onmiddellijke nabijheid van de bedoelde poeṇḍen van Pasir gelegen is en die bestaat uit een enkel groot rotsblok, ongeveer twee meter hoog en verscheidene meters lang, in zijn

[1]) Zie HOEPERMANS in O.R. 1913 : 331 vlgg.; VERBEEK in V.B.G. XLVI : 265; KNEBEL in O.R. 1908 : 214 vlgg.

[2]) O. a. Banjakbang (Djaha), Inventaris 1957, O.R. 1908 : 224. Ook de Pasarean Podjok Mandanan (waarschijnlijk bedoeld in Inventaris 1990) schijnt mij zulk een overblijfsel te zijn van de eenmaal in deze streek bestaan hebbende djati-bosschen. De in den Inventaris vermelde Durgā (?) is ten rechte een 98 cm hooge en zeer smalle (25 cm) Çiwa, waarvan het jaartal niet meer met zekerheid te lezen valt. Als gissing geef ik 1371. Het mannebeeld met de waterkruik is een ornaatloos, geheel afgesleten vrouwebeeld met een lotuspot naast zich. De tempelwachters zijn niet meer ter plaatse.

algemeenen vorm aan een schip herinnerend [1]). Aan dat einde, hetwelk bij een schip de boeg genoemd wordt en dat hier inderdaad eenigszins aan den toegespitsten vorm van een voorsteven doet denken, bevindt zich een knielende boeta, wiens vleugels tegen de buitenwanden van den steven zijn gelegd en die als zoodanig doet denken aan de bekende beelden, welke bij oude schepen de boeg versierden [2]). Ook alweer als bij een schip is het andere einde breed; op dit vlak is een helaas door afslijting onherkenbaar geworden relief aangebracht. De zijden van het rotsblok loopen met traptreden naar de boeg op. Het spreekt vanzelf dat de vergelijking met een schip niets anders bedoelt te zijn dan een vergelijking om den vorm eenigszins aan te geven (het maken van een foto was door de zware vegetatie niet wel mogelijk), ook al moet ik er op wijzen, dat aan de andere zijde van Toeloeng Agoeng, namelijk te Pĕnampihan op den Wilis, een eveneens bootvormig terras werd gevonden [3]). Omtrent de beteekenis van een en ander is het mij niet gelukt een eenigszins bevredigende hypothese op te stellen.

Ten slotte dan de oudheden, welke reeds lang bekend en in den Inventaris opgenomen zijn.

Zij bestaan uit een reeks van uiterst verweerde beelden, op een waarvan Hoepermans het jaartal 1224 (1302 A.D.) meende te kunnen lezen. Zijne toevoeging echter, luidende: „Het schrift bijna verloren en niet dan moeilijk terug te geven", maakt het wenschelijk dit jaartal voorloopig buiten beschouwing te laten. Mij was het niet mogelijk iets meer te lezen, hoewel de plaats, waar het zich eenmaal bevonden had, nog duidelijk te onderkennen was [4]). Een van deze

---

[1]) Tenzij dit de door Haase vermelde brokstukken van een tjaṇḍi met basreliefs moet voorstellen, welke ik niet kon terugvinden. (T. B. G. XLIII: 563) De geheele plek eischt thans, vooral in verband met de in het onderstaande verdedigde gissing, een zorgvuldige ontgraving.

[2]) Deze „boeg" is naar den Goenoeng Paḍa gericht.

[3]) Inventaris 1992. KROM, *Inleiding*[2] II: 368.

[4]) In O.R. 1908: 215 staat dat een latere lezing het jaartal 1325 verschafte, doch dat de 3 onzeker was. In 1908 was het jaartal echter reeds onleesbaar; zooals Knebel opmerkt, was het beeld zeer verweerd, zoodat de stijl geen keuze tusschen de 13e of 14e çaka-eeuw kan verantwoorden.

beelden werd door Hoepermans beschreven als: „een groote rakzaza, die een driedubbelde ketting om de lenden of midden heeft (en) een soort van vrucht in zijne beide handen voor het lichaam draagt". Thans zoekt men dit beeld tevergeefs ter plaatse; na een ingesteld onderzoek ontdekte ik het echter te Toeloeng Agoeng onder de thans op gunstige wijze opgestelde beelden op het voorerf van de kaboepaten [1]). In den Inventaris is van deze verhuizing geen aanteekening gehouden. Niettemin is het zeker dat hier geen vergissing in het spel kan zijn, aangezien bedoelde rākṣasa zoowel aan de beschrijving van Hoepermans voldoet als ook op zijn halssieraad de inscriptie draagt, welke door Mr. Haase in 1899 op het halssieraad van een beeld te Djoendjoeng (lees Pasir) werd aangetroffen [2]). Dit merkwaardige beeld zal ons nog nader bij onze pogingen tot dateering van nut kunnen zijn.

Voorts werden er door Hoepermans aangetroffen eenige andere rākṣasa's, welke er gedeeltelijk nog staan, een steenen trap, losse tjaṇḍi-steenen van trachiet en baksteen en gebezigd voor het opstapelen van enkele graven. Dit alles is nog grootendeels aanwezig; verdwenen is echter het ongeschonden vierarmige vrouwenbeeld. Waarschijnlijk is ook dit onder de beelden der collectie te Toeloeng Agoeng of te Batavia terug te vinden.

Van werkelijk nut voor ons onderzoek is eigenlijk slechts het groote en hoogst merkwaardige rākṣasa-beeld met de kettingen. Het stelt voor een in sila-houding zittende bhūta, hoog ongeveer 112 cm. Het ornaat is zeer rijk: druk bewerkte boven- en onderarmbanden, een breed en vlak halssieraad, waarop de bovenvermelde inscriptie is aangebracht, en rijke oorsieraden geven aan het geheel een ander aanzien dan men gemeenlijk bij rākṣasa-beelden aantreft. Op de tepels der borsten, de knieën en ellebogen zijn rozetfiguren aangebracht [3]). De haartooi is zeer merkwaardig

---

[1]) In 1908 stond het nog ter plaatse, half in den grond verzonken. Zie O.R. 1908: 214.

[2]) Notulen B. G. 1899: 170.

[3]) Dus o.a. op die plaatsen, waar men op Bali bij magische en daemonische figuren vlammen aanbrengt (b.v. Durgā, Tjalon Arang en Tjintja).

en bestaat uit los naar achteren afhangende haarstrengen, waarvan men vermoeden kan dat zij het eigenlijke materiaal vormen moesten voor het opmaken van een zoogenaamde kluizenaarstulband [1]). Ten slotte dienen wij de reeds door Hoepermans aangegeven ketting te vermelden, evenwel onder aanteekening dat zij niet driedubbel is, zooals in zijn beschrijving te lezen staat, doch enkelvoudig; Hoepermans vergissing is echter begrijpelijk, daar de ligging der schakels inderdaad den oppervlakkigen indruk maakt van een driedubbele ketting. Vóór aan deze ketting bevindt zich voorts een schaamplaat op dezelfde wijze als wij dit elders kunnen vinden, waarover straks meer. In de voor het middel samengehouden handen ligt dan het door Hoepermans als een vrucht aangeduide voorwerp [2]).

Beschouwen wij deze van de gebruikelijke zeer afwijkende rākṣasa-voorstelling nader, dan valt het op dat in de eerste plaats een sila-houding de gewone knielende houding heeft vervangen. Voorts doen de loshangende haarstrengen sterk denken aan een kluizenaarsdracht, ja is deze haartooi geheel identiek met die van Ardjoena op eenige der Soerawana-reliefs, waar deze held als kluizenaar optreedt [3]). In de derde plaats wordt deze, door de twee eerste gegevens verschafte indruk van een tapas verrichtenden bhūta nog versterkt door de aanwezigheid van de ketting. Immers, deze ketting vinden wij mèt de daarbij behoorende schaamplaat zoowel op Bali aan de Ardjoena-figuur van Pedjeng als op een reliëf van tjaṇḍi Kĕḍaton, waar ook al de tapas verrichtende Ardjoena het stel van ketting en schaamplaat te zien geeft [4]). Beide schijnen dus bij een kluizenaar te

---

[1]) Opgebonden door de banden, welke men op de reliefs duidelijk kan onderscheiden. Deze dracht zal wel een navolging zijn van die der indische sādhu's en de haarstrengen dus met leem zijn aaneengekleefd.

[2]) Volgens Knebel (O. R. 1908: 214) een lotusbloem. Men kan het voorwerp het beste vergelijken met dat, hetwelk sommige bijzettingsfiguren in de handen houden, wanneer die voor het middel zijn samengebracht. Zie b.v. *Oudheden van Bali*, plaat 19, 20, 24, 43, 44.

[3]) In het bijzonder P. O. D. deel 1 figuur 41, paneel 10.

[4]) Zie *Oudheden van Bali*, plaat 61 (Pedjeng); P. O. D. deel 1 fig. 45 (Kĕḍaton); O. R. 1902, plaat 4 (Madjakĕrta). Het lijdt geen twijfel of ook

behooren en zoo kunnen wij onze geheele figuur zonder eenigen twijfel als een tapas verrichtenden bhūta determineeren; de rijke versiering doet een bijzonderen bhūta veronderstellen, de rozetten een magisch-krachtigen.

Thans vraag ik in onmiddellijke aansluiting hierop een oogenblik de aandacht voor de inscriptie. Zooals men weet is deze naar het afschrift van Mr. Haase in 1899 gelezen als „dharma tapa hayu siddha" [1]). Een nauwgezet onderzoek van de inscriptie zelf leerde mij echter dat deze lezing niet geheel juist kan zijn. Bij het eerste woord ontbreekt namelijk elk spoor van een lajĕr en ook gelijkt de eerste letter meer op de ya van hayu dan op de dha van siddha. Ik stel dan ook voor in plaats van dharma te lezen: yama, hetgeen, zooals wij zullen zien, in den zin der inscriptie weinig verschil maakt, doch beter uitkomt in verband met het beeld [2]). Wat beteekent namelijk deze inscriptie? Letterlijk vertaald luidt zij: „Yama (als) vrouwelijke kluizenaar (is) verlost". Ingewijden zullen hier onmiddellijk een zoogenaamde tjandra sĕngkala in herkennen, welke het jaartal 1272 in woorden aangeeft. Yama staat namelijk voor 2, tapa voor 7 (= ṛṣi), hayu (de vrouwelijke variant van iets aanduidend) kunnen wij voor 2 stellen en siddha laat zich niet anders dan door 1 verklaren. Boven zeide ik reeds dat ook de lezing dharma in de plaats van yama weinig wijziging aanbrengt; inderdaad kunnen wij het eene woord eventueel voor het andere substitueeren, aangezien dharma een naam is voor Yama [3]). Dat het

---

de opgegraven gouden schaamplaten, als zoodanig in T B. G. LXVI: 671 vlgg. gedetermineerd, behoorden eenmaal aan kluizenaars en wel, gezien hunne samenstelling, aan vorstelijke. Ik wijs er in dit verband op dat de aldaar afgebeelde, zulk een schaamplaat dragende Garuḍa eveneens een kluizenaarshaartooi draagt (Soekoeh). Intusschen doet zich hier de vraag voor of de op verschillende plaatsen opgegraven kettingen van zilver of goud niet tot deze kluizenaarstooi hebben behoord, voorzoover zij althans niet door een daaraan bevestigde haak kennelijk tot het ophangen van hangklokken of lampen hebben gediend.

[1]) Notulen B. G. 1899: 168 vlgg.

[2]) Eigenlijk staat er: „yamā tapā hayu siḍā".

[3]) MONIER WILLIAMS 846a. – Brandes vertaalt op de geciteerde plaats

laatste woord echter iets beter uitkomt zal uit het nu volgende blijken kunnen.

Zooals men weet vindt men bij een tjandra sĕngkala meestal niet alleen de eigenaardigheid dat het jaartal in woord is uitgedrukt, doch vaak drukt men het tevens uit in beeld. Dit is hier nu ook het geval. Immers, bezien wij het beeld nog eens goed, dan vallen ons de volgende bijzonderheden op. In de eerste plaats stelt het een vorstelijke bhūta voor. Ik behoef daarbij slechts in herinnering te brengen dat Yama als onderwereldvorst en hoofd over de yakṣa's bij de Javanen een daemonisch uiterlijk heeft gekregen, zooals wij reeds op de reliefs van tjandi Djago kunnen zien. [1]) Ook thans heeft Jamadipati in de wajang een daemonisch gelaat. Letten wij voorts op de magische symbolen op ellebogen, knieën en tepels, dan is er mijns inziens weinig tegen in de geheele figuur een uitbeelding van Yama te zien [2]).

In de tweede plaats viel het ons op dat het beeld een kluizenaar moest voorstellen, ten bewijze waarvan ik de ketting, de zithouding en de haarstrengen aanvoerde. Hiermede is het tweede woord van ons chronogram in overeenstemming. In de derde plaats kunnen de gevulde vormen en de hangende haarstrengen misschien op een vrouwelijk karakter duiden, hoewel dit niet zoo zeker is als het voorgaande [3]). De bloem echter, welke het beeld in de

---

in de Notulen met „plichtsbetrachting, onthouding, geluk, zaligheid", doch denkt niet aan een sĕngkala. Dit zal wel geweten kunnen worden aan zijne vertaling van hayu, die inderdaad voor een sĕngkala niet wel bruikbaar is.

[1]) Zie Djago-monografie foto 117 en VAN DER TUUK IV : 464a.

[2]) Niet zonder beteekenis is, dat de bevolking zich ernstig tegen een uitgraving van het beeld verzette, toen Knebel zulks wenschte (O.R. 1908 : 214). Waar Knebel steeds in gezelschap van de Javaansche autoriteiten reisde, zegt dit feit meer dan gewoonlijk. – Ik wijs voorts op het beeld No. 208 Catalogus Groeneveldt (Yama), dat ook rozetten op de tepels heeft.

[3]) Is het mogelijk dat de lange a-teekens in de woorden yamā, tapā en siḍā niet als voorloopers moeten beschouwd worden van de latere wijziging in het schrift (zie Djåwå 1926 : 195 vlgg), doch als aanduiding voor het vrouwelijk karakter van de bedoelde woorden? – De loshangende haarstrengen zouden echter ook buddhistisch kunnen zijn; op Bali draagt de pĕdanda boeda loshangende haren.

samengehouden handen draagt, is door de volkomen overeenstemming met die in de handen van vele bijzettingsbeelden een zekere aanwijzing voor het verlossingskarakter, hetwelk in het laatste woord wordt aangeduid. Ons beeld bevat dus de herinnering aan het feit, dat in het jaar 1272 çaka = 1350 A. D. een vrouwelijke kluizenaar het tijdelijke met het eeuwige verwisselde, terwijl alles erop wijst dat dit niet de eerste de beste, doch een vorstelijke kluizenares moet geweest zijn [1]). Nu doet zich het geval voor dat wij inderdaad bekend zijn met een vorstelijke kluizenares, die in dat jaar zou zijn gestorven, *namelijk niemand minder dan de Rājapatnī.*

Het is echter duidelijk, dat de figuur geen bijzettingsbeeld in den eigenlijken zin behoeft te zijn; wij weten immers dat de Rājapatnī in Bajalangoe is bijgezet. Waar wij echter tevens weten dat zij het einde van haar leven als kluizenares moet hebben gesleten, ligt het voor de hand te denken aan een vastlegging van haar sterven en onmiddellijk daarop volgende verlossing in of bij de kluizenarij, waar zij zich had opgehouden [2]). Nu weten wij echter reeds, dat zich inderdaad een vorstelijke kluizenarij in de onmiddellijke nabijheid van het beeld bevond, namelijk die, welke de aanleiding vormde tot het schrijven van deze regelen, de Goewa Pasir. Dat zij vorstelijk is behoeft wel niet nader te worden aangetoond; ook lijkt het mij van beteekenis dat zij tevens zeer hoog gelegen is, hetgeen in overeenstemming zou zijn met de zeer hooge positie, die de Rājapatnī innam tijdens haar leven [3]). Wel dienen wij er ons nog even

---

[1]) Ik vraag mij af of misschien in het chronogram niet tevens een nadere fixeering van den datum ligt opgesloten. Siddha kan namelijk voor siddhayoga, tapas voor de 9e nakṣatra en yama voor den 8sten dag der aṣṭawāra staan. Hayu zou, als vertaling van strī (vgl. strīgraha), eveneens in dit verband passen.

[2]) Zooals bekend, had de Rājapatnī een wrata aangegaan; kan in dit verband het gebruik der figuur van Yama samenhangen met de elders voorkomende yamawrata?

[3]) Ik behoef er wel niet op te wijzen, dat nog steeds bij Javanen de verhevenheid van zitplaats in overeenstemming dient te zijn met rang en stand.

rekenschap van te geven of de mogelijkheid niet bestaat, dat de reliefvoorstellingen uit deze kluizenarij niet uit veel vroeger of veel later tijd stammen.

Tegen een vroegere periode (b.v. de singhasārische) pleiten het voorkomen der kluizenaarskettingen, die wij juist omstreeks het midden van de 14e eeuw in zwang zien komen, en het halssnoer der „edele" widadari, hetwelk eveneens tot de periode van Majapahit beperkt blijft. Wij treffen het namelijk nog aan op de reliefs van tjaṇḍi Djawi (aanvang Majapahit [1]), de groote bale van Panataran uit 1375 [2]) en het eerste terras van den hoofdtempel van hetzelfde complex uit 1347 [3]).

Tegen een latere periode pleiten deze zaken echter niet; wel doet dit de afwezigheid van een alles overheerschende wajangiseering, zooals wij die kennen van de reliefs van Soekoeh [4]), Pĕnampihan, Gambar, Gambar Wetan e.a.

Voor de door het verlossingsbeeld aangegeven periode, de bloeitijd van Majapahit, pleit echter de meesterhand, die uit de reliefs spreekt.

Het komt mij dan ook voor, dat, als onze redeneering juist is, de waarschijnlijkheid groot moet genoemd worden, dat wij inderdaad de kluizenarij van de beroemde Rājapatnī teruggevonden zouden hebben. Niettemin past ons voorloopig nog eenige reserve. In de Nāgarakṛtāgama staat toch duidelijk te lezen dat de Rājapatnī:

„sang lwir pāwak bhaṭārī paramabhagawatī chattra ning rāt wiçeṣa/ utsāheng yoga buddhasmaraṇa ginĕng irān cīwarī wṛdhamuṇḍi" 2:1

d.i. „als het ware de incarnatie was van de godin Paramabhagawatī, een oppermachtige pajoeng (beheerscheres) der wereld, ijverig in de yoga Buddhasmaraṇa, die zij beoefende toen zij het bedelaarskleed had aangenomen als oude kluizenares";

[1]) Foto O. D. 1837 rechts.
[2]) P.O.D. deel I figuur 39c links (Foto van Kinsbergen 321).
[3]) *Rāmalegenden* enz. II: plaat 168.
[4]) Verhandelingen B. G. LXVI fig. 15 vlgg.

en voorts dat hare dochter:

„„těkwan bhakti sirān makebu ri sira çrī rājapatnīçwarī/ satyānūt brata pakṣa sogata masangskāre dagan sang pějah" 3:1

d.i. en met vereering beschouwde zij als moeder de Rājapatnī; trouw volgde zij de gelofte der buddhistische gezindte terwijl zij de ceremoniën volbracht aan de voeten van de overledene" [1]).

Uit een en ander blijkt onomstootelijk dat de Rājapatnī een Buddhiste was [2]). Weliswaar is dat, gezien de reliefvoorstellingen van Djago, geen het minste bezwaar voor het versieren van hare kluizenarij met een voorstelling van de Arjunawiwāha, doch de vastlegging van haar sterven in een figuur van Yama schijnt dan op het eerste gezicht toch minder vanzelfsprekend. Toch geloof ik dat dit bezwaar grooter schijnt dan het is. Immers, op dezelfde reliefs van tjaṇḍi Djago vinden wij de Kuñjarakarṇa-geschiedenis, waarin Yama een voorname rol speelt, terwijl Yama's andere naam „Dharma" of „Dharmarāja" een aansluiting aan het Buddhisme en deszelfs dharma als vanzelfsprekend maakt. Ten slotte wijs ik op hetgeen ik elders opmerkte in verband met het waarschijnlijk buddhistisch karakter van de reliefs der kluizenarij Selamangleng (T. A.) [3]) en op het feit, dat ook in de kluizenarij van Pasir slechts de gemakkelijk met Buddha's verleiding door de dochters van Māra te vereenzelvigen verleidingsscene uit de Arjunawiwāha, en niet bijvoorbeeld de strijd met het zwijn of het gevecht met Çiwa is afgebeeld.

Het komt mij dan ook voor dat in een en ander geen onoverkomelijk bezwaar mag worden gezien tegen een identificatie der Goewa Pasir met de kluis van de Rājapatnī,

---

[1]) Kern vertaalt: „Aan het voeteneinde des grafs van de overledene". Bedoeld zijn natuurlijk de ceremoniën na het in den vorigen zang vermelde overlijden. Van een graf kan geen sprake zijn.

[2]) In de oorkonde van Nglawang: buddhamārggānusarī. *Pararaton*[2]: 142.

[3]) O.A. XXII (*Bijdragen* 89).

die dan op minstens 70 jarigen leeftijd daar overleden zou zijn [1]).

Ten slotte nog een enkel woord over de artistieke waarde van de reliefs. Mochten wij ons door enkele minder volkomen bewerkte reliefs uit den zoogenaamden bloeitijd van Majapahit misschien een geringe meening gevormd hebben over de prestaties van Ayam Wuruks kunstenaars, onze reliefs zijn er om te toonen dat zij tot werken van de hoogste orde in staat waren. Weliswaar zag de beeldhouwer zich in sommige gevallen voor een te moeilijk probleem gesteld, zooals het geval is met de hand der widadari, welke hare borst omvat, doch de koppen toonen ons voldoende waartoe hij in staat was en doen het betreuren, dat ook niet de versiering van den achterwand tot voleinding kon gebracht worden. Voorzeker past ons een woord van bewondering en eerbied; dat deze reliefs ten volle verdienen aan de vergetelheid ontrukt te worden, waaraan zij dreigden prijs gegeven te worden, zal wel niemand willen betwijfelen.

---

[1]) Ik wijs hier nog op het feit, dat de kluizenarij der Rājapatnī zich dus in de onmiddellijke nabijheid zou bevonden hebben van haar bijzettingsheiligdom te Bajalangoe. Mocht er verband bestaan tusschen deze beide heilige plaatsen, dan vraag ik mij af of de boven met de figuur van Yama in verband gebrachte angst der bevolking voor het beeld te Djoendjoeng-Pasir niet eerder een overblijfsel kan zijn van de heiligheid der Rājapatnī; immers, wij vinden bij Haase (N. B. G. 1899 : 169) vermeld, dat ook voor het beeld der Rājapatnī een buitengewoon groote angst bestond, zóó zelfs, dat men niet naar het verloren hoofd der figuur durfde zoeken.

Het bergmotief in eenige godsdienstige verschijnselen op Java

door

Dr. K. HIDDING.

In mijn artikel over de beteekenis van de kekajon of goenoengan [1]) heb ik aannemelijk trachten te maken dat wij in dit wajangrequisiet de representant hebben te zien van dat heilige gebied, waar zich in essentie de voorgestelde gebeurtenissen voltrekken. Dat is het heilige land, waarin het aardsche leven en de aardsche dood overwonnen zijn en het volstrekte leven heerscht.

Wij kwamen tot de opvatting dat zoowel de boom als de berg hiervan de representanten zijn, zonder dat wij trachtten uit te maken welke van deze twee als de oudste te gelden heeft. Ook thans zullen wij deze vraag laten rusten om in het kort de aandacht te vestigen op het verschijnsel dat niet alleen bij de goenoengan van de wajang maar ook bij talrijke andere zaken, die met den godsdienst nauw verband houden, deze bergvorm een rol speelt, zoodat wij wel mogen concludeeren dat de berg a.h.w. de vaste vertegenwoordiger, het merkteeken is van het heilige leven, waaraan in Indonesië zoowel goden als gestorvenen deel hebben, tusschen welke groepen geen scherpe grens te trekken is, en die beiden door hun bovenmenschelijke vermogens van den mensch in het aardsche leven principieel verschillen. Tegenover dit heilige leven is het menschelijk bestaan iets eindigs, wat maar betrekkelijke geldigheid bezit, terwijl de dood daarentegen veel meer positief gewaardeerd wordt als de inwijding daartoe. De verwerping van dit leven is noodig

[1]) In dit Tijdschrift, deel LXXI, 1931, pag. 623.

wil men tot het volstrekte leven, tijdelijk dan wel voorgoed, ingaan. Vandaar dat de dood een groote rol speelt in den godsdienst en als een zeer belangrijke overgang wordt beschouwd. Maar vandaar ook die andere, ons vaak zoo negatief lijkende, gebruiken, die bij de volken in Indië zoo op den voorgrond treden en die allen dezelfde mortificatie ten doel hebben. Wij bedoelen het verliezen van het zelf, dat op velerlei wijze nagestreefd wordt: o.a. door te vasten, door te droomen en door het opwekken van ekstatische toestanden met verschillende middelen, zooals door het branden van wierook, het nuttigen van bepaalde spijzen en dranken, sexueel verkeer, het monotone prevelen van formulieren, enz. enz.

Al deze den mensch zijn normale bewustzijn ontnemende middelen, die hem aan dit leven ontvoeren en hem een nieuwen, meer intens beleefden staat doen bereiken, zijn zeer bekend en komen overeen in hun negatieve werking, die als heel belangrijk in godsdienstig opzicht te gelden heeft. Slechts door de verwerping, den ondergang en den dood heen, is er toegang tot het eeuwige leven der goden en gestorvenen, zooals ook blijken kan uit hét middel dat alom wordt toegepast om contact te verwerven met de hoogere machten: het offer.

Dit heilige levensgebied nu waartoe de dood, in zeer algemeenen zin verstaan, de ingangspoort is, ziet men in den berg concreet voor zich; hiertoe kunnen verschillende factoren hebben medegewerkt, waarvan wij er enkele willen noemen. In de eerste plaats is de steen als zoodanig als iets bijzonders ervaren; als iets wat, in tegenstelling tot zooveel in de natuur, onveranderlijk en onvergankelijk is en dus als heilig gelden kan voor menschen, bij wie juist de veranderlijkheid en de vergankelijkheid als een voortdurende bedreiging worden gevoeld, ook al is ter zelfder tijd die ondergang het begin van een beter bestaan. Daarnaast zijn de bergen als de natuurlijke grenzen van het bewoonde land ook vaak de grenzen van het menschenland en dus zelf al het vreemde gebied, waar de menschenwereld ophoudt en een ander leven begint.

Op bergen begraaft men belangrijke dooden en treft men heiligdommen aan, waarheen men bedevaarten onderneemt; zij zijn m.a.w. het dooden- en het godenrijk, de plaats van allerlei bovennatuurlijke wezens, die in deze streken vaak weinig gedifferentieerd zijn. Bovendien nemen niet zelden de bergen in de kosmogonische mythen een belangrijke plaats in als de kernpunten en de vastleggers der wereld. Zij zijn de gebieden waar het contact met de goddelijke machten het best te verkrijgen is, de bij uitstek heilige plaatsen.

En al gaat het dan vaak om één bepaalden berg, zooals de Meroe in de Javaansche literatuur en de Goenoeng Agoeng op Bali, toch kan bij de geestelijke structuur, die wij over het algemeen op dit cultuurniveau aantreffen, elke berg aan dit goddelijke karakter deel krijgen, ja zelfs ook iedere nabootsing of iedere afbeelding ervan, daar de vorm hier over het algemeen een veel grootere beteekenis heeft dan voor den modernen mensch en uiterlijke gelijkenis innerlijke impliceert. Als men dus aan een voorwerp, dat in de religie een rol speelt, dien vorm geeft, dan is dat maar niet uit een zeker gevoel voor verhevenheid of schoonheid, en dan is dat voorbeeld ook niet als symbool van het origineel in onzen zin bedoeld, maar het is op dat moment werkelijk in alle heiligheid dat bovenmenschelijk gebied zelf.

In dit verband wil ik de aandacht vestigen op enkele voorwerpen waarbij deze vorm zeer duidelijk tot uitdrukking wordt gebracht en die daardoor dus tot heilige voorwerpen worden gestempeld. In de eerste plaats de *goenoengan*, de spijsbergen, die bij de Garebeg plechtig rondgevoerd en ten slotte als slametan onder het volk worden verdeeld, waardoor nader contact met de goddelijke wereld wordt verkregen. Over het bijzondere karakter van deze groote *toempeng's* behoeft niet veel te worden gezegd; zij doen dienst als offerspijs en zijn als zoodanig heilig en moeten met veel voorzorgen en door bijzondere, ritueel reine personen worden vervaardigd. Ook uit het feit dat na de verdeeling kleine gedeeltes op de sawah worden gelegd als magisch krachtig middel, getuigt van het bijzondere karakter ervan. Dit

zelfde gebeurt immers ook met bepaalde steenen, zooals met meer dingen die opvallen door hun merkwaardige levenskracht. Daar de naam zelf deze gewijde spijs reeds uitdrukkelijk tot bergen stempelt — en dat natuurlijk niet alleen uiterlijk — behoeven wij hier niet langer bij stil staan [1]).

Naast deze goenoengan wilde ik op de *tjaṇḍi* wijzen als een ander met den godsdienst nauw verband houdend iets, waarin evenzeer de bergvoorstelling tot uitdrukking komt, in aansluiting bij een artikel van Stutterheim: The meaning of the Hindu-Javanese Caṇḍi [2]). Deze is van meening dat tempels als de tjaṇḍi, waarin de portretbeelden van overleden vorsten werden bijgezet, het best begrepen kunnen worden als men ze als een rots beschouwt „shaped like a terraced pyramid, the base of which is heightened and the interior dug out like a cella". Dit geheel zou dan beschouwd zijn als de Meroe, de hemelsche berg en het verblijf der goden. Aan het slot van zijn voordracht komt Stutterheim tot de opvatting dat de tjaṇḍi de verbindingsschakel zijn zou tusschen den Hindoeschen godenberg en het Indonesische zielenland, waarbij echter o.i. de nadruk op het laatste vallen moet, daar de tjaṇḍi allereerst de plaats is waar de doode begraven ligt en tevens als beeld verblijf houdt. Dat dit zielenland, of zeggen wij liever: doodenrijk, in de Indonesische sfeer het goddelijk rijk bij uitstek is, het land van het heilige, het volstrekte leven, maakt dezen overgang van uiterlijk Hindoesch tot wezenlijk Indonesisch heiligdom volkomen aannemelijk.

Dit wordt nog versterkt als wij ons te binnen brengen dat tenslotte elk graf een potentieele tjaṇḍi is, daar dit meestal een, zij het dan wat, uit den aard der zaak, langwerpig uitgerekte, en geterrasseerde, maar toch vierzijdige, kleine pyramide is, die bovendien vaak zelf nog op een berg of heuvel of verhooging en liefst aan een rivier gelegen is. Vooral bij de door de bevolking nog in eere gehouden heilige graven is dit alles dikwijls terug te vinden.

---

[1]) Zie R. SOEDJONO TIRTOKOESOEMO, *De Garebegs in het sultanaat Jogjakarta* Uitg. Buning, 1931.

[2]) Journal of the American Oriental Society, dl. 51, pag. 1.

Dit behoeft ons niet te verwonderen als wij met Stutterheim aannemen dat de tjaṇḍi tenslotte ook een graf is, dat zuiver vierkant worden kon, daar het met den vorm van het lichaam van den doode geen rekening meer te houden had, daar zijn asch er immers begraven ligt en zijn beeld er staat.

Bij de tjaṇḍi, op Bali méroe geheeten, is de bergidee dus volmaakt duidelijk, evenals bij het graf in het algemeen, dat immers in wezen er mee overeenkomt, en er slechts wat den tijd betreft aan vooraf gaat. Hoe oud dit soort graf in deze streken is, kunnen wij niet uitmaken en evenmin met welke cultureele stroomingen het hierheen gekomen is. Wij moeten dit aan het praehistorisch onderzoek overlaten en kunnen er hier slechts op wijzen dat niet alleen de heilige graven van Mohammedaansche en andere heiligen als b.v. gestorven vorsten, maar ook de oudste bekende graven met de polynesische beelden dezen vorm vertoonen, zooals op West-Java b.v. uit het onderzoek van den Heer Van Tricht is gebleken [1]).

Uit deze algemeen bekende feiten valt de conclusie af te leiden dat de berg, die vooral in verband met den dood staat, als zeer belangrijk gegolden heeft gedurende reeds langen tijd.

In deze omgeving is echter nog meer te vinden wat er op wijst dat deze bergvoorstelling in dit verband den mensch als het ware niet meer losliet. Wij kunnen dan denken aan het voor Indonesië zoo typische verschijnsel van het gebroken dak van de *moskee*, waarin toch wel de invloed van het vroegere heiligdom mag worden gezien, en dus weer de van ouds bekende heilige berg te voorschijn komt, wat ons allerminst verwondert als wij van meening zijn dat deze voorstelling de quintessence genoemd worden kan van het Inheemsche religieuze leven, zoodat men hiervan, hoeveel er ook veranderen moest, geen afstand kon doen zonder zich zelf en eigen diepsten inhoud te verloochenen. En zoo redde zich de berg door Hindoeisme

---

[1]) Djåwå, 12de jrg. afl. 4/5, pag. 176.

en Islam heen als het merkteeken van die heilige wereld, die ook in die vreemde godsdiensten werd gezocht en gevonden.

Het is mogelijk dat deze afwijkende bouwtrant van de moskee op andere wijze eveneens te verklaren valt, maar gelet op de vooraanstaande plaats en de diepe beteekenis van de bergvoorstelling hier, ligt deze verklaring m.i. voor de hand.

Tenslotte wil ik wijzen op nog een paar kleinigheden, die alweder in nauw verband met den dood staan. In de eerste plaats op wat zich op het graf bevindt, de *maèsan*, (Jav.) *tĕtĕngĕr* (Soend.) of hoe dit voorwerp genoemd worden mag. Dit kan een langwerpige, rechtopstaande steen zijn, die wij als een lingga moeten beschouwen— evenals de berg zelf een representant van het volstrekte leven—, of het is een houten of steenen voorwerp dat door zijn vorm onmiskenbaar aan de goenoengan van de wajang herinnert. Bepaalde bewijzen zijn hiervoor niet aan te voeren, maar de aannemelijkheid van de hypothese ligt m. i. vooral in het verband waarin deze maèsan geplaatst is. Het is natuurlijk mogelijk dat deze maèsan, met den Islam hierheen gekomen, langzamerhand de oudere, heidensche, phallusachtige steenen verdrongen heeft, maar ook dan blijft het waar dat ook de nieuwere maèsans als heilig worden beschouwd, wat wel blijkt doordat er wierook voor gebrand wordt.

En dit brengt ons weer terug naar andere steenen, de portretbeelden uit de tjaṇḍi, waarbij het achterstuk, wel te onderscheiden van de glorie, eveneens uit een dergelijk goenoenganvormige, puntig toeloopende steen bestaat. Het is niet onmogelijk dat hierin een kenmerkend onderscheid tusschen de godenbeelden en die der vergoddelijkte dooden te vinden is, maar daarvoor zijn er wellicht nog te weinig portretbeelden als zoodanig herkend. Ook deze quaestie moeten wij aan deskundigen overlaten; wij volstaan met er op te wijzen dat bij deze opvattingen omtrent leven en dood het niet onwaarschijnlijk is dat inderdaad de berg ook hier weer opduikt, en dat het beeld dus a. h. w. een uitgewerkte maèsan is, waarop niet, zooals in den lateren

tijd, de naam, maar de gestorvene zelf afgebeeld zijn zou. Opmerkenswaardig is verder dat vele van de steenen met Oud-Javaansche inscripties ook zeer duidelijk den spits toeloopenden goenoenganvorm vertoonen; inderdaad gaat het hier ook om heilige steenen, waarop, onder aanroeping der heilige machten, belangrijke mededeelingen werden ingegrift als schenkingen en dgl. Dit heilige karakter kan dan nog versterkt zijn door den bergvorm, in overeenstemming met het feit dat het altijd heilige voorwerpen zijn die als eigendomsteeken of als grenspaal dienst doen.

Of wij tenslotte ook in het voorwerp dat de moskee pleegt te bekronen, de *pataka*, dezen berg terugvinden is al weer theoretisch niet onmogelijk, daar inderdaad deze vorm wel soms naast dien van een kroon voorkomt, maar alleen een systematisch onderzoek kan hier licht brengen.

In een heel ander verband, n. l. met den vorst en alles wat daarmede samenhangt, zou ook nog wel het een en ander over deze bergvoorstelling en haar waarde en beteekenis in het midden te brengen zijn, als wij bv. denken aan den troon, de siti-hinggil, den rotswagen van den Sultan van Cheribon en zoo meer, wat ons nu te ver zou voeren en waarvoor ook voldoende gegevens nog ontbreken.

Het zij genoeg thans slechts in het algemeen op het bergmotief en zijn verreikenden invloed en beteekenis de aandacht te vestigen, in de hoop dat door een zoo compleet mogelijke verzameling gegevens meer besliste conclusies omtrent de ongetwijfeld groote rol, die dit speelde en speelt, eens getrokken kunnen worden.

Want dat hierdoor onze kennis van het godsdienstige leven der bewoners van deze streken zou worden bevorderd, blijkt ten overvloede ook nog wel hier uit, dat enkele der genoemde voorwerpen: de goenoengan, de spijsbergen en de grafteekens, voor zoover mij bekend is, opgenomen zijn in de verdeeling: manlijk en vrouwlijk, waarover wij nog weinig weten, maar welk verschijnsel ongetwijfeld oud is en van belang om het geestelijk leven te verstaan.

Na Hoeri Hăpa

Eenige regelen en zegswijzen betrekking hebbend op het sirih pruimen van den Soembanees *)

door

Dr. L. ONVLEE Jr.

Men kan het sirih-pinang kauwen zonder aarzeling rekenen tot de eerste levensbehoeften van den Soembanees. In het

Hapa rara ngaroe, Pruimen tot rood worden van den mond
Ngăngoe mbihoe kamboe, Eten tot verzadiging van den buik

is de gewenschte welstand uitgedrukt. In een verhaal, dat beschrijft hoe Oemboe Lœ, een marapoe in Mangili vereerd, in dat landschap kwam, en aangeeft op welke wijze telkens zijn huis moet worden vernieuwd, worden ook beschreven de zegeningen die van zijn verblijf aldaar het gevolg waren (een bede om die zegeningen keert in de aanroepingen telkens terug). Daarbij volgt na het goed gedijen van de verschillende gewassen:

da winoe dahialoe hămoe,	breed van tros was de pinang,
da koeta daloendoe hămoeng,	en hoog reikte de sirih.

Ongestoorde welstand wordt o.m. beschreven met:

napatoma na li ngangoe,	de voedselvoorziening voldoende,

---

*) In het verslag omtrent mijne werkzaamheden van 1 Januari — 30 Juni 1931 (T.B.G. LXXII, 1932, blz. 636-644) memoreerde ik (blz. 638) de opteekening van een aantal leefregels, betrekking hebbende op het sirih kauwen (*hoeri hăpa*, gewoonten met het sirih kauwen in verband staande). Het hier medegedeelde is daaruit getrokken; aanspraak op volledigheid wordt niet gemaakt, wat trouwens al volgt uit het feit, dat het vermelde vrijwel uitsluitend uit Oost-Soemba stamt.

Onderscheid in dialect is aangegeven met Ka.: Kamberasch (Oost-Soemba) en Waij.: Waijewasch (West-Soemba). Waar niets is aangegeven, is het woord of de uitdrukking Kamberasch.

napatoma na li hăpa,	de pruimvoorziening schoot niet tekort,
nda ningoe mabara ngaroena,	geen was er met witten mond,
nda ningoe mawidjoe kamboena,	geen was er met ingevallen buik,
nangā mbăhoe kamboe,	men at tot verzadiging van den buik,
nahăpa rara ngaroe,	men pruimde tot rood worden van den mond,
nda ningoe mahăpa winoe hoela mata,	men pruimde geen pinang met afgesneden top (omdat de noot niet gevuld is),
nda ningoe mahăpa koeta wăla bara.	noch sirih klein van vrucht.

Tekort aan het noodige wordt naast *widjoe kamboe,* ingevallen van buik, met *bara ngaroe,* wit van mond, weergegeven. Spijze en sirih pinang is het wat aan een gast door den gastheer behoort te worden gegeven en de bescheidenheid van zijn onthaal spreekt deze uit met:

Hăpa nda mija,	Pruimen niet tot rood worden,
Ngăngoe nda mbihoeja.	Eten niet tot verzadiging is het.

Sirih en pinang behooren ook tot de meeste geregelde gaven die aan de gestorvenen worden gegeven, en menige aanroeping begint met *hăpa pahăpa marapoe,* pruim pruimsel marapoe. In verschillende gebieden van Soemba wordt aan de gestorvenen hun sirihtasch, Waij. *kalekoe* (aan de mannen), of sirihzakje, Waij. *kadanoe* (aan de vrouwen) mee in het graf gegeven. Op den deksteen van de graven vindt men bakjes voor aanbieding van sirih-pinang (Waij. *kolaka*) uitgehakt, en in den wand van de grafholte meermalen een haak (Waij. *kadeilo*) om daaraan de sirihtasch op te hangen.

Een bergplaats voor de pruimingrediënten behoort dan ook tot de uitrusting van den Soembaneeschen man en de Soembaneesche vrouw, die tot hun jaren zijn gekomen. De mannen hebben daartoe hun gevlochten sirihtasch (Kambera: *kaloemboetoe,* Waij. *kalekoe*) die zij onder den arm afhangend dragen (Ka. *halili,* Waij. *lili*); de vrouwen haar sirihmandje (Ka. *kăpoe*) dat aan de hand wordt gedragen (Ka. *joetoe*) of een gevlochten zakje (Waij. *kadanoe*), dat tusschen den

omslag van de saroeng wordt gestoken (Waij. *biloena, benggona*). Men behoort in dezen zijn zaken in orde te hebben.

Kaloeka ndana hămoe na kaloemboetoemoe (na mbolamoe), mălawa njoena, mili ningoe.	Al is je sirihtasch (je sirihmandje) niet mooi, het zij zoo, als je er maar een hebt.

Van iemand die er geen heeft zegt men *napalakoe ndjarang*, hij gedraagt zich als een paard, of men scheldt hem een *tăoe kambănga*, een domoor, een nietsnut. Tegenwoordig zijn er tal van jonge menschen, die geen sirihtasch meer dragen en geen *tongaloe*, houten geldbakje meer gebruiken. Voor sirihtasch hebben zij een genaaid zakje, en hun geld bergen zij in een leeren riem. Van hen zegt men, dat zij *kaloemboetoengoe hakoe, tongaloeng halopa*, d.w.z. zij hebben een zakje als *kaloemboet* en een gordel als *tongal*.

Ook is het wel gewenscht, dat sirihtasch of mandje in goeden staat zijn.

Djăka dakari da mbola (kaloemboetoe) amboe himbi biaja, djimanja hiloena.	Als je mandje (je sirihtasch) gescheurd is, stop het dan niet maar vlecht een nieuw.

Anders zou de *marapoe* van je zeggen *tăoe mbodoekoeja; ndana pa'itanda koeta winoe*, een luiaard is het, hij doet ons geen sirih pinang zien.

En deze sirihtasch moet ook goed voorzien zijn:

Âmboe pakawahanja ihina na kaloemboetoemoe, djăka bidi minikaoe.	Zorg dat de inhoud van je sirihtasch niet te weinig is, als je een jonge kerel bent.

Want immers *narikidoenggaoe na bidi kawini*, de jonge meisjes zouden je uitlachen. En bovendien: *paloe mandjoe wăngoeja*, je zou er gauw honger bij krijgen. Ook geldt:
Âmboe hăpa pa'anakedang: Pruim niet zoolang je nog kind bent.

De leeftijd door *anakeda*, kind, aangeduid is niet voor allen gelijk te begrenzen. Het kan voorkomen, dat een jongere broer verder is dan een oudere. Maar *anakeda* zijn allen, die nog niet mee tellen en nog niet mee mogen praten. Overtredingen door zulke „kinderen" begaan worden niet besproken en berecht; het is nog maar kinderspel. Immers

oehoengoedanjapa tana ijangoedanjapa roe kabaroe,	ze hebben nog aarde voor rijst en kabaroeblad voor visch,

d.w.z. ze spelen, dat ze samen eten en aarde is daarbij hun rijst en als toespijs gebruiken ze kabaroe-bladeren. Zoo zegt men ook in Waijewa, om uit te drukken dat het nog maar kindergedoe is en dus niet ernstig behoeft te worden genomen (Waij. *lakawa* = Ka. *anakeda*):

tapi tana, kinde kamboekela: aarde wannen en weven met een kamboekela-pit.

Als kleine meisjes weven spelen gebruiken ze daarbij voor weefklos(*kinde*) de pit van de kamboekelavrucht. Maar daarnaast zegt men ook:

ngoendoe nda parorapowa, hij (zij) is nog niet gevijld van tanden
tara nda patătoepowa, ze is nog niet met den doren beprikt,

wat wijst op de handelingen van tanden vijlen en tatouage, die omstreeks de afsluiting van de kinderperiode plaats vinden. Als afsluiting van die periode geldt ook de besnijdenis (Ka. *wakoe*, Waij. *topola*). Het gold als een smaad voor een volwassen meisje als haar tanden niet waren gevijld en voor een volwassen jongen als hij niet was besneden. Die smaad werd voor beiden met hetzelfde woord uitgedrukt, nl. Waij. *zobo*, voorhuid. En het *ămboe hăpa pa'anakedang* wil dan ook zeggen dat een jongen niet moet pruimen voor hij besneden is. Hij mag het zoo eens een enkelen keer doen (*hăpa pandjalang*), maar de eigenlijke tijd is toch eerst voor hem gekomen als hij besneden is. Doet hij het toch voor dien tijd, dan geldt *pamalara wăngoe wakoeja* de (wond bij de) besnijdenis zal er door ontsteken (*malara*, branderig, bijtend). En dus zegt men in dezelfde beteekenis: *ămboe hăpa pamalarang*, pruim niet tot ontsteking.

Wil men den tijd voor besnijdenis van den jongen en het sirih pruimen voor jongen en meisje nader bepalen, dan let men bij het meisje op de ontwikkeling van de borsten, b.v. Ka. *tangginggiloe hoehoejaka*, haar borsten schudden al onder het gaan. Waij. *nawawara zoezoena*, ze kan de borsten al met de hand omvatten. Van een jongen zegt men b.v. Ka. *djămoe papalewa mehaja la mamarăoe*, als hij zoover is dat je hem alleen ver weg kunt sturen, of Waij. *namĕdoewengge matana*, zijn gelaat is al vast (*mĕdoe'* zegt men

b. v. van het vleesch van de klapper of de korrel van de mais, die al hard geworden is).

Ook voor de jonge tanden is het pruimen niet goed.

Da ngăndoe da mahina pandjiloeng ămboe hăpandja kădi. Dakapoeroetoedoe.	Voor tanden die pas gewisseld zijn is het niet goed te pruimen. Ze mochten zich eens niet goed ontwikkelen (scheefgroeien b.v.)

Daarentegen:

Da ngăndoe pabidi rondang hăpa mănoendja koeta bădi. Ămboe damboea.	Voor tanden, die pas gevijld zijn moet je voortdurend sirih kauwen. Opdat ze niet opzwellen.

Als toch het tandvleesch pijnlijk en gezwollen is, steekt men met een gloeiend gemaakte naald in de tanden (*kadjoekoe wăndja oetoe mbana da ngăndoe da mamboea*); dan zal de pijn ophouden. De bijtende kracht van de sirih zal nu de opzwelling voorkomen; ze werkt prophylactisch.

Nu ziet men wel jongens en meisjes, die voor hun tijd al roode tanden hebben van het pruimen, maar dat is het echte niet. *Daparara ngăndoe jăping*, ze hebben een rooie bek als een *jăpi* (Ka. *jăpi*, een kleine watervogel met rooden snavel). Ook zegt men tot zulke kinderen: *pahăpa marondangoe păkoemoe*, je pruimt alsof je tanden al gevijld waren.

*

Van huis gaande heeft men dus sirihtasch of sirihmandje bij zich, ook om alzoo gelegenheid te hebben bij eventueele ontmoeting een pruimpje te wisselen, waarbij men elkaar sirihtasch of mandje overreikt (*pawongoe kaloemboetoe, pawongoe kapoe*, Waij. *pazepana kalekoe, pazepana kadanoe*). Daarbij is te bedenken:

Ămboe monoeng mbola (kaloemboetoe) ha'ătoe.	Reken niet op het sirihmandje (de sirihtasch) van een ander.
Ămboe oepoe roemba mbola (kaloemboetoe) tăoe.	Neem geen handvol uit het mandje (de tasch) van anderen.
Ămboe pamboeta roemba mbola (kaloemboetoe) tăoe.	Neem niet het laatste uit het mandje (de tasch) van anderen.

Het past dus niet, om het voor eigen pruimvoorziening op anderen te laten aankomen of een onbehoorlijke hoeveelheid uit eens anders tasch of mandje te nemen. En ook dient

men in de tasch of het mandje dat wordt aangeboden nog iets over te laten. Anders zou men zichzelf in opspraak brengen. *Napoeloedoenggaoe tăoe*, de menschen zouden over je praten.

Daartegenover:

Djăka talănga ningoe winoe koeta, kana karăikaoe tăoe, ămboe wo rekinja.	Als je pinang en sirih hebt, en iemand vraagt je er om, geef het hem dan niet afgepast.

Vraagt hij je een stukje, geef hem een heele vrucht; vraagt hij er één, geef hem er twee, dat de menschen niet van je zeggen, dat je *koetoehoe*, gierig bent.

Djăka ningoe makarăikaoe hambakoe, ămboe wăngoe paraoetoenja, wo măngoe kapoenjaka.	Als er iemand is, die je tabak vraagt, doe het dan niet zoo dat je er een beetje uithaalt, maar geef hem het zakje.

En zoo ook:

Djăka ningoe makarăikaoe koeta winoe, ămboe wo toekoeng	Als er iemand is die je sirih pinang vraagt, gooi hem dan niet wat toe.

Laat blijken dat je van harte geeft en reik hem je sirihtasch of mandje, zoodat hij zelf nemen kan.

Na tăoe na pandedi ndămami ămbi hăpa ănga la kaloemboetoena.	Pruimt niet zoo maar uit de sirihtasch van menschen, die ge nog niet goed kent.
Da winoe da koeta da makanaboe, ămboe mararănamoeka pahăpa a'ăngaha.	Je moet er niet te zeer op uit zijn pinang en sirih, die gevallen is te pruimen.

Men zou toch niet kunnen weten of je op die wijze geen gestolen pinang en sirih pruimde, wat tot onheil in huis aanleiding kan geven. Onder datgene waarvan men tot wegneming van schuld belijdenis doet behoort immers ook; *mahapa la kaloemboetoe tăoe, la mbola tăoe*; *mahapa winoe makanaboe koeta makanaboe*, wij pruimden uit de sirihtasch, uit het sirihmandje van anderen; wij pruimden gevallen pinang, gevallen sirih.

Da păhapa pahăndjaloe tăoe la marăda. ămboe piti ăngaha.	Neem niet zoo maar weg de pruimstof die door anderen in de vlakte is neergelegd.

Dit heeft betrekking op de sirih-pinang, die men op zijn weg neerlegt waar men de plaats van den *ndewa tana*, den aardgeest, heer van den grond passeert. Men geeft daarbij kennis van zijn tocht en vraagt daarvoor bescherming. Deze sirih-pinang moet nu niet door anderen meegenomen en gepruimd worden. *Kapoeakiădanjaka*, het is niets dan wat ze al uitgekauwd hebben, het is al gebruikt door den *ndewa tana; nahălahaka da koetoeda*, hij heeft er den damp, de kracht, al van weggenomen.

Da koeta ăngoe da winoe patoengoe moeroe ămboe păpoe ăngaha.	Wanneer de sirih en de pinang, zijn „belegd met kruid", pluk ze dan niet zoo maar af.

Moeroe is kruid in den zin van geneesmiddel en dan in ruimeren zin alle „geneesmiddelen", alle „medicijn". *Toengoe moeroe*, kruid, geneesmiddel leggen op, wat geschiedt door den *măngoe moeroeng*, den bezitter van het medicijn, ook genoemd *na ma'ăpa moeroe* of *na makătangoe moeroe*, de vasthouder van het medicijn. Deze kruiden kunnen worden aangewend tot genezing maar ook tot verwekking van de ziekte. Men kan nu ook de boomen van een tuin „met kruiden beleggen". Men hangt daartoe bij een offersteen, onder een afdakje in den tuin opgericht, een katoepat op, die men eerst met het kauwsel van de kruiden heeft bespuwd, waarbij men b.v. zegt: *dăi oeloe hanambaja na makanggamikoe limana na makatilakoe wihina, na mamoeti răoena na mapăpoe woeana*, „waak aan de achterzijde en de voorzijde tegen wie de handen beweegt en de voeten roert, tegen wie de bladeren aftrekt en de vruchten plukt". Wie desniettegenstaande van de vruchten steelt, zal door de bepaalde ziekte worden getroffen. Daarin heeft bovengenoemd verbod zijn sanctie; *nangănadoekaoe moeroe:* je mocht anders door het medicijn getroffen worden.

Palili papitiha da pahăpa la reti, da pahăpa la katodaă, da pahăpa papaloehoe.	Het is verboden de sirih pinang op de graven weg te nemen, of van de offersteenen, of de naar buiten gebrachte pruimstof.

Het laatste heeft betrekking op de sirih-pinang die mee buiten de kampoeng wordt gebracht, wanneer een ziekte,

b.v. *maranga*, verkoudheid, uit het dorp wordt weggedaan (*paloehoe maranga*, de verkoudheid naar buiten brengen).

*

De grooten, degenen die tot het *marămba*-geslacht behooren, dragen niet zelf hun sirihtasch of mandje, maar hebben daarvoor hun slaaf of slavin, wier speciale taak het is daarvoor in alles te zorgen. Het zijn de *ata mahalili kaloemboetoe*, de slaaf die de sirihtasch draagt, en de *ata majoetoe kăpoe'*, de slavin die het sirihmandje draagt. Ze behooren tot het vaste gevolg. Komt er een gast, dan is het hun taak dadelijk in huis te gaan om de benoodigde sirih pinang voor ontvangst te halen.

Na marămba natemanja kapoe parai na atana.	Een maramba wordt door een slaaf (slavin) de kalk voorgehouden.

De kalk, een van de noodzakelijke pruimingrediënten, wordt bewaard in een kalkdoosje (*tandăi kapoe*, door de vrouwen gebruikt) of kalkzakje (*kanăi kapoe*), dat de mannen gebruiken. Voor het gebruik stort men een weinig kalk in de hand en stipt dan met een vinger in de kalk om die zoo naar den mond te brengen. Want:

Ămboe toe daloeng la tandăi kapoe.	Steek (je vingers) niet in het kalkdoosje.

De grooten storten zich nu niet zelf wat kalk in de hand, maar ze hebben een van hun menschen ter beschikking, die wanneer hun heer of vrouwe wenscht te pruimen, hun de kalk voorhouden. En evenmin stampen ze, als ze oud geworden zijn zelf hun pruimpje. Wie toch oud en tandeloos geworden is en de sirih-pinang niet meer fijn kan krijgen, stampt ze in een stampkoker (stampen: *toekoe;* koker en stamper tezamen: *toekoe;* koker: *ngohoena;* stamper: *aloena;* deze beide worden ook onderscheiden als vrouwelijk, *na băina*, en mannelijk, *na minina*).

Na marămba makaweda ningoe matanggoe toekoenja [1].	Is een heer of vrouwe oud geworden, dan heeft hij (zij) iemand, die voor hem (haar) stampt.

[1]) *Matanggoe toekoe*, stampstertje, noemt men ook het jonge meisje, dat door een al ouden man tot vrouw wordt genomen.

Het benoodigde voor een sirihpruim is het eerste wat een gast bij zijn komst behoort te worden aangeboden. In een ruime gave van sirih-pinang eert men den gast en komt de gastvrijheid van den gastheer uit. Een bezoeker kan weer heengaan zonder gegeten te hebben, maar hij kan niet heengaan zonder te hebben gepruimd. En zonder gepruimd te hebben komt men aan het eten niet toe. *Mamangiloeha da pahăpa*, pruimen gaat voor. Of ook *mama'ajaha da pahăpa, mama'eriha da pangangoe*, de pruim is de oudere en het eten de jongere broer. Het is dan ook wel om zich zeer te schamen, wanneer men niet zorgt deze gastvrijheid te kunnen bewijzen. Ook al zou men voor eigen gebruik te weinig hebben, dan dient men toch iets gereed te houden voor een mogelijken gast.

De vrouw heeft te zorgen dat in dit opzicht alles in orde is. En dus:

Dji pandengingoe padoea tănga wahil.	Vlecht van te voren de mandjes (waarop de sirih-pinang wordt aangeboden).

Een vrouw, die deze zaken niet in orde heeft, acht de eer van het huis niet, *kawini ndia inga oera oemaja*. Men zegt van haar *kawini mbodoekoeja*, een luie vrouw, of een domme (*ndoeba)* vrouw. Eerst wordt den gast de pruimstof aangeboden op een gevlochten bakje (*tanga wahil*) en pas daarna wordt hem de *mbola*., een mandje voor de pruimbenoodigdheden (in onderscheiding van *kapoe*, het mandje dat op weg wordt meegenomen, zonder deksel), aangeboden.

Djăka tăka tăoeja wo mangiloenja kădi pahăpana la tanga wahiloe, ka mangoe pawonja mbola.	Als er menschen komen moet men hun eerst pruimstof geven op een bakje, daarna eerst geeft men hun het mandje.

De sirih-pinang hem op het gevlochten bakje aangeboden is bedoeld om door den gast meegenomen te worden. Deze dient ze ook mee te nemen:

Djăka nawonggaoe pahăpamoe parai tăoe, ngandiha.	Wanneer men u sirih-pinang geeft, neem die dan mee.

In deze gave toch wordt de gast geëerd. Hij zou blijk geven eigen eer, en daarmee eigen levenskracht niet te ach-

ten, wanneer hij tegenover die gave onachtzaam was. Van de gave waarin we geëerd worden zegt men immers: *hamangoendanja* of *ndewandaja*, het is onze „ziel". Tusschen onze eer en onze levenskracht bestaat nauw verband. Van schaamte waardoor men wordt getroffen kan men zelfs sterven. Dus moet men deze gaven meenemen *amboe dameti da hamangoenda*: opdat onze „ziel" niet sterve.

Wat het aantal van de gegeven sirih- en pinangvruchten aangaat, in het algemeen heeft men een voorkeur voor even aantal boven oneven. Maar bepaald:

nda pakäli wongoe tiloe, drie stuks worden nooit gegeven. Van het woord *tiloe*, drie, heeft men een afkeer, om de beteekenis van testikel, die het ook heeft. Ten aanzien van menschen gebruikt, zal men liever zeggen *doea ha'ätoe*, van zaken *dämboe häoe*, twee en één. Gebruikte men dit woord in gesprek, het zou den schijn hebben, dat men den ander uitschold. Moet men het gebruiken, dan zal men dit toch nooit doen zonder daaraan vooraf te laten gaan *hinggiloemoe njoemoe*, met uitzondering van jou, het raakt jou niet. Of ook men gebruikt den vorm uit een ander dialect en spreekt van *tailoe* in plaats van *tiloe*. Het drietal schuwt men nu ook bij wat men iemand geeft en wat men ontvangt. Zelfs zal men bij uitbetaling liever niet drie guldens ontvangen, maar twee guldens en twee halve guldens. En zoo zou een gast, wanneer men hem drie sirihvruchten geeft, licht kunnen denken *tolanangga*, of *mangetoenangga*, hij scheldt me uit.

Ook tegen het aantal van vijf (*lima*) vruchten heeft men bezwaar. Daarvan zegt men: *dali la manggawa lima*: ze vallen door de spleten tusschen de vingers, ze glijden je door de vingers. En dus: *nda ningoe lingoeda*, ze zijn ijdel, hebben geen nut. Wanneer men komt om een zaak te bespreken en bij vergissing geeft de gastheer zijn gast een vijftal sirihvruchten, dan kan men wel weer naar huis gaan, de bespreking zal geen nut hebben. Met acht vruchten eert men den gast het meest. Maar dit is ook de grens: *dira dangoemada*, dat is de uiterste hoeveelheid. Gaf men meer, dan zou het zijn alsof men dacht dat de gast zelf geen pruimstof had.

Ămboe palailaroeja na kaloembоetoena na mini leimoe; poeroe ngăndijaka na mbolamoe kaoe wongoe tăoe.

Laat niet de sirihtasch van je man rondgaan; haal je mandje uit huis en geef dat aan de menschen.

Dit mandje heeft dan de vrouw den gast in de hand te geven.

Ămboe wo djoekaroenja mbola na tăoe:

Schuif het mandje den gasten niet toe.

Het mandje hem toe te schuiven zou onbeleefd zijn. En de gast zou den indruk krijgen dat men hem niet behoorlijke eer gaf. *Nda tembinangga wănadoe:* men behandelt mij niet behoorlijk, zou hij kunnen denken.

Djăka marămbaja na matăka, wo wănja tanga wahiloe hămoe; ămboe parahangbia anakeda papoeroe ngăndinja mbola. Djăka ningoe kariana, pamangiloemanja na marămba, măngoe da kariana.

Als de gekomene een maramba is, geef het hem dan op een mooi bakje; stuur niet een kind om het mandje uit huis te halen. Als een maramba gevolg heeft, geef dan eerst den maramba, daarna zijn gevolg.

Djăka remija, djăka ningoe li, djăka nadangoe na marămba na mahandăka tăkana, toe haha ndăhamandja pahăpada la tanga wahiloe; wo mangiloenja na na mama'ama (na mama'aja) măngoe papăndaki pandăkindja matoeada. Ba hălahaka da marămba, măngoe da kariada pandăkindja matoeadakai.

Als er feest is of een bijzonder gebeuren, als velen zijn de maramba die gelijktijdig komen, bereid hun dan te voren de pruimstof in de bakjes; geef dan eerst den oudsten, den vaders en ouderen broers en zoo voort naar hun ouderdom. Is men gereed met de maramba, geeft dan eerst hun gevolg, eveneens naar hun ouderdom.

Bij dergelijke gelegenheden staat een wacht in de kampongingang om tijdig te kunnen meedeelen welke gasten in aantocht zijn, welke maramba en wie tot hun gevolg behooren. Deze geeft kennis zoodra hij ze ziet aankomen, zoodat de sirih-pinang bij aankomst dadelijk gereed is. Degene die voor de verdeeling te zorgen heeft, meestal een vertrouwde slaaf, moet dus met de stand- en familierelaties goed op de hoogte zijn, want het zou een reden tot schaamte zijn voor gastheer en gast indien men den lagere in stand

aan een meer aanzienlijke of een jongere aan een oudere deed voorafgaan. Iemand te behandelen naar zijn stand en te geven wat hem toekomt (*tembi*) is toch bij de ontvangst van gasten een zaak van bijzonder gewicht. Het komt voor, dat een gast zonder het eten aan te roeren weer vertrekt, tot groote schaamte van den gastheer, wanneer hij, zij het ook zonder opzet, niet in zijn stand is erkend. En de gastheer zal in dergelijk geval niet nalaten een geschenk te brengen aan den beleedigden gast *kana beli na ndewana*, opdat zijn „ziel" moge terugkeeren.

Bij dergelijke gelegenheden, als er vele gasten komen, geldt als regel:

Na arija kawini, kawinimai mawonja pahäpana, na mini minimai.	Wat de vrouwelijke gasten aangaat, vrouwen zijn het ook, die haar pruimstof geven, en evenzoo mannen den mannen.

Bij bezoek van een enkelen gast is het de meesteres van het huis, die voor de aanbieding van sirih-pinang heeft te zorgen.

Djäkaoe pakapoeng ängoe angoemoe pakawini, ämboe wonja kikoena na koeta.	Als gij als vrouwen elkaar een pruimpje geeft, geeft dan niet het uiteinde van de sirih.

Pakapoeng, ten opzichte van elkaar „kapoeng", doen alleen vrouwen, of ook een jongen en een meisje tusschen wie een betrekking bestaat. Daarbij stort de een wat kalk, *kapoe*, in de hand van de ander, en geeft haar een stukje sirih en pinang voldoende voor eenmaal pruimen. Straks doet de ander dat ten opzichte van de eerste. Men wisselt dus niet van sirihmandje maar maakt voor de ander een pruimpje gereed. Daarbij mag men nu niet het ondereind (*kikoe*, staart) van een sirihvrucht geven (*kikoena*, tegenover *katikoena*, het hoofd-eind ervan, of *pingina*, de oorsprong, het beginpunt ervan, d.i. dat gedeelte waar de vrucht aan den steel vastzit). De *kikoe* te geven zou den schijn van geringschatting (*pamarahoeng*) wekken en dus reden zijn tot beschaamdheid (*pamakia wängoeja*) [1].

[1]) Men begint af te breken bij de *katikoe*, zoodat men met de *kikoe* a.h.w. het overschot geeft. *Ana rihimaänanja na pawonangga*, het restje maar heeft ze me gegeven.

Ten aanzien van het geven van sirih pinang aan anderen is nog te vermelden:

Ndana nggepi djăka nda ningoe koetana na tanga wahil, ririhi nda nggepi djaka wongoeja pahăpa marămba.	Het is niet behoorlijk als er geen sirih ter aanbieding is, te meer als het geldt het geven van sirih-pinang aan een maramba.

Onder de pruimingrediënten neemt de pinang de voornaamste plaats in. Sirih aan te bieden zonder pinang is onmogelijk, maar wanneer men geen sirih heeft kan men eventueel alleen pinang aanbieden zonder daarmee nog in gastvrijheid te kort te schieten. Toch is het behoorlijk dat men ook voor sirihvoorraad zorgt, en dat vooral als het geldt een maramba te ontvangen.

Ămboe katiri pahoepoeng roe koeta.	Breekt niet tezamen een sirih-vrucht.

Dit heeft betrekking op het samenpruimen bij een ontmoeting. Daarbij moet men niet, elk een eind (*hoepoe*) vasthoudend, (*pahoepoeng*, ten opzichte van elkaar „hoepoe" zijn) de sirih-vrucht afbreken. *Papani da pahoepoengoe wăngoeja*, daarmee zou men aan het eind zijn van het met elkaar spreken, men zou elkaar voor het laatst ontmoeten.

*

Het behoort tot de verplichtingen van den man, zijn vrouw van voldoende voedsel en voldoende pruimstof te voorzien. Een man, die een vrouw wil nemen, verklaart dan ook: *makanggoenja pahimboenja pangangoe pahimboenja pahăpa*, ik ben in staat eten en pruimstof voor haar te zoeken. En hij heeft te bedenken:

Ămboe pakawahanja ihina na mbola pahăpana napapahamoe.	Zorg, dat er niet te weinig in het sirihmandje van je vrouw is.

Ze zou het immers bij een ander kunnen gaan vragen, *naloeadoe pakarăi la ha'ătoe*. Of ook: *ămboe napa'ili bangga tăoe*, opdat ze de zitplaats bij anderen niet schoon houde, door daar namelijk veel te zitten pruimen. Want aanbieding en aanvaarding van sirih-pinang is een teeken, dat een jongen en meisje in nadere relatie tot elkaar willen treden, dat ze willen *pajorang*, elkaars *jora*, elkaars „vriend" willen

zijn. De pinang wordt daarbij in de bladscheede verpakt en de sirih tot een bundel saamgebonden. Zoo zingt een meisje in een afscheidslied:

ba nda nggamoedoe kawăi,	daar het niet de een of ander was,
makakombanda winoe,	die ons de pinang verpakte,
makawaloenda koeta,	die ons de sirih samenbond,
hita pa'ahoe ndăma riringoe,	zoodat wij waren als honden gewoon en bekend,
hita pandjara ndăma hondoe-ngoe,	als paarden door samenbinding gewend,
bata eti wăngoe wikinda,	daar het uit eigen hart opkwam,
bata koekoe wăngoe wikinda.	naar eigen wil geschiedde.

In dezelfde beteekenis als *pajorang* gebruikt men ook *pakoetang* (*koeta*, sirih), in sirih-betrekking tot elkaar staan, elkaar sirih-pinang geven. En deze verhouding drukt men ook uit in:

pababangoe kaloemboetoe,	de sirihtasch op den schoot geven (jongen aan meisje)
patemangoe kiri kăpoe.	het sirihmandje voorhouden (meisje aan jongen).

En het *patemangoe kapoe,* het elkaar kalk voorhouden, wordt bepaald gezegd van *mapamboehang,* wie in liefdesbetrekking tot elkaar staan.

Naar de waardeering van den man is ook die van de gave. In het eene geval wordt zijn geschenk door het meisje in haar lied geroemd:

Winoe woea kandoeroe,	pinang als terongvruchten,
patoekoe wăngoe manoe;	waarmee je een kip kunt gooien;
koeta woea kapala,	sirih als spaken van een garenwinder,
papaloe wăngoe ndjara.	waarmee je een paard kunt slaan.

Maar daarentegen smaalt ze den afgewezen pretendent:

ămboe ngăndi ănga	blijf me toch weg met die pinang,
na winoe wăla mbăpamoe;	die idiote bloesemvruchtjes;
ămboe ngăndi ănga,	kom me toch niet aan met die sirih,

na koeta wăla baramoe.	die dwaze witbloeiende stokjes.

Met *winoe wăla mbăpa* en *sikoeta wăla bara* vergelijkt het meisje de haar gegeven sirih-pinang met de sirih- en pinangvruchtjes, die met de bloesem afvallen. Anderen laten die dingen liggen, maar hij is zoo gek om ze haar te brengen. Naar den zin gelijk zijn de volgende regels (Waijewa):

eka ndeta denga ndeta denga-	je bent wel erg ingenomen
moendi kapoke zoezoe wawi-	met die varkenstepeltjes van je
moe, pataoemoe tiloe ate;	waar je hart zoo vol van is;
eka engge denga engge denga-	je bent wel bijzonder in je schik
moendi oeta wola ndăbomoe,	met je ndabo-bloesem sirih,
pataoemoe tiloe bengge.	die je bij je gestoken hebt.

Kapoke wino zijn pinangvruchten die zich pas hebben gezet, nog klein zijn, en geen inhoud hebben. Ze worden door het meisje met varkenstepels vergeleken. De *ndăbo* is een plant waarvan de vruchten lijken op de sirih, maar ze zijn veel kleiner en worden niet gegeten. Nu smaadt ze de gebrachte sirih als vruchten van de *ndabo* wanneer deze bloeit en de vruchten dus nog zeer klein zijn.

*

Djăkaoe hăpa winoe kawăloe,	Als je pinang met dubbelen pit
moepa'anang anandoea.	kauwt, zul je tweelingen krijgen.

Den jongen meisjes wordt dan ook door de oudere vrouwen afgeraden dergelijke pinang te eten, en in den regel zal men ze laten liggen. Niet, dat men in het algemeen geboorte van tweelingen ongunstig acht. Alleen ingeval een jongen en meisje geboren worden *(anandoea hala)* moet dit worden „verkoeld", en men zegt van hen: *ndada maloendoengoeă*, ze zullen niet tot het eind geraken, ze zullen niet oud worden. In West-Soemba hoorde ik ook, dat de menschen zich over de geboorte van tweelingen schaamden, dat het was *pamăke denga*, een reden tot schaamte, omdat menschen geen honden of varkens zijn.

Na mapakamboe ămboe hăpa	Zwangeren mogen bij het prui-
pakoroeng nggamoer ăngoe	men geen gambir en gember-
lajia.	wortel kauwen.

Pameti wăngoe ana daloeja, daardoor toch zou het kind in den schoot van de moeder sterven, of *namoendjoe wăla*, het

kind zou voortijdig geboren worden (*moendjoe*, afvallen, als bloesem zou het afvallen). Tot opwekking van abortus worden o.a. gambir en gemberwortel gebruikt. Ze behooren niet tot de geregelde pruimingrediënten.

Na kawini pakamboe djăka ndana mi bana hăpa, anakeda kawinija na anana; djăka nami anakeda minija.

Wat betreft een zwangere, als haar lippen niet rood worden bij het pruimen is haar kind een meisje; worden ze rood, dan is het een jongen.

Na mapakamboe, ămboe mararăna biana pahăpa ănga la kaloemboetoe tăoe.

Een zwangere moet maar niet in 't wilde weg uit de sirihtasch van anderen pruimen.

Daardoor zou licht de bevalling moeilijk gaan (*nakaloetoedoe djăka napa'ana*). Gaat een bevalling moeilijk, dan moet de vrouw niet alleen eventueel overspel bekennen, maar ook meedeelen haar *ngia pahăpa*, de plaats waar, d. w. z. de menschen bij wie ze gepruimd heeft; *koehăpa lai pinang*, ik heb bij dezen en dien gepruimd. Het is toch een zwangere ongeoorloofd (*palili*), *djăka napajoboe ăngaănga*, als ze met dezen en genen maar gekheid maakt.

Na kawini mapakamboe, djăka nalakoe roedoeng, ngăndi kapoe.

Als een zwangere 's avonds op weg gaat, moet ze kalk meenemen.

Zij kan zich daarmee tegen het nachtspook beveiligen, *na malodoenja na roedoeng, na maroedoenja na lodoe*, dat den nacht tot dag heeft en den dag tot nacht; dat in den avond uitgaat en het bijzonder op zwangeren gemunt heeft. Deze spoken worden o.m. genoemd *madoeroe*, de vlammenden, daar een lichtglans van ze uitgaat, afwisselend rood en groen. Voor kalk zijn ze bang en men heeft hen dus bij een ontmoeting met kalk te werpen: *hanebanja kapoe na madoeroe*, werp den lichtende met kalk.

Ămboe hăpa koeta rara Pruim geen roode sirih,

d. w. z. sirih die al beurs geworden is. Deze raad geldt speciaal de jonge meisjes. Men zou anders van ze zeggen *pakamboenanja*, ze is zwanger. Zwangere vrouwen hebben toch veelal lust naar *koeta rara*, zoodat *hăpa koeta rara* zooveel beteekent als zwanger zijn.

Zoo zingt een vrouw in een *lodoe hema*, een beurtzang, gezongen 's avonds na de pluk van de mais, hoe zij door haar man is verlaten en wat zij hem zal hebben te antwoorden als hij straks terugkeert, daar zij reeds zwanger is:

Patianja woelang patianją ndă-oengoe, ndana tăka jiangoe.	Gewacht heb ik een maand, gewacht heb ik een jaar, maar daarin kwam hij niet.
Pangalangoe pahăpa koeta rara, boedi hina tăka.	Reeds lang heb ik roode sirih gepruimd, nu eerst is het dat hij komt.

En eveneens geldt speciaal jonge meisjes de raad:

Ămboe hăpa winoe maoekoe	pruim geen bedwelmende pi-[nang.

Immers:

pahăpanja winoe maoekoe,	haar bedwelmende pinang doen pruimen,
pa'oenoenja wăloe wakatoe,	haar benevelende toeak doen drinken,

was het middel waardoor een man over een meisje macht zocht te krijgen:

*

Na kawini ămboe nahăpa la kaloemboetoe lajiana,	een vrouw mag niet pruimen uit de sirihtasch van haar lajia.
Na mini ămboe nahăpa la mbola jerana kawini,	een man mag niet pruimen uit het mandje van zijn jera,

De betrekking *jera-lajia* is die van zwager, vrouws broer, tot zwager, zusters man. Ook de vrouw van mijn „jera" wordt door mij met dien naam genoemd en zij noemt mij „lajia". Het is niet geoorloofd, dat mans zusters man *(lajia)* en vrouws broers vrouw (*jera*) van elkaar pruimen. Wel mag zij hem sirih-pinang op de *tanga wahil*, het gevlochten bakje, aanbieden. Evenwel:

Nda oekoe papakei limang tanga wahil, ăngoe lajia ăngoe jera kawini.	Het is niet behoorlijk, dat „lajia" en „jera kawini" elkaar het sirihbakje aanreiken.

Tusschen hen geldt immers *amboe pakita limang*, reikt elkaar niet de hand. Zij reikt hem dus het sirihbakje niet toe, maar zet het voor hem neer. In deze relatie is alle vrijer verkeer verboden.

Răi ana mini ăngoe mangăloe palili papatoengoe kapoe la lima.	Schoonzusters, broers vrouw en mans zuster, mogen elkaar geen kalk in de hand storten.
Răi ana ăngoe ama jenoe, palili pahăpa la kaloemboetoe la mbola.	Zoons vrouw en schoonvader mogen niet uit elkaars sirihtasch en mandje pruimen.

*

Da roe koeta haoe, hăpoe păkoeha da hoepoeda, kaoe măngoe pahăpa.	Breek eerst de punt van de bladeren van de *koeta haoe* en pruim ze dan.

Men onderscheidt voornamelijk twee soorten van sirih, nl. *koeta hămoe*, waarvan de bladeren worden gebruikt, en *koeta haoe*, waarvan men als regel de vruchten pruimt, en alleen als men die niet kan krijgen het blad. In het laatste geval moet men echter de punt van het blad afbreken, daar deze is de *paroka wăna mamaroeng*, datgene waardoor de nachtspoken (*mamaroeng*) licht geven. *Mamaroeng* zijn dezelfde wezens, die ook *madoeroe* en *maroka*, lichtgevers, genoemd worden (*roka* = *doeroe*). De groene glans die zij afstralen wordt nu veroorzaakt, doordat zij de punt van een blad van de *koeta haoe* tusschen de lippen houden (*nahomoeja na hoepoena na roe koeta haoe*), waarom men deze niet moet pruimen. Daarentegen

Da roe koeta hămoe, ămboe hăpoehai da kikoeda, djăkaoe hapa.	Breek echter niet de punt af van het blad van de „koeta hămoe" als je die pruimt.

Pakatikoe ahoe wăngoeja, daardoor zou je de „hondenkop" krijgen, een ziekte die naar de zwelling van de gewrichten *katikoe ahoe*, hondenkop, wordt genoemd.

Ămboe hăpi roedoeng roe hambakoe	Pluk niet in het donker tabaksblad af.

Wil men het doen, dan dient men ze eerst te schudden, daar *răoe kapa mamaroengoeha*, het de vleugels zijn waarmee de *mamaroeng* vliegt.

Da kanata la ndewa la pahomba hămoe djăka hăpaha.	Het is goed te pruimen de sirih-pinang aangeboden aan de *ndewa* en *pahomba*.

Deze aanbieding geschiedt bij het feest *Pamangoe ndewa*

d.w.z. te eten geven van de *ndewa*, waarbij zoowel aan dezen, die hun plaats hebben in de kampoeng, als aan de *pahomba*, de geesten die daarbuiten wonen, op bepaalde wijze saamgebonden sirih-pinang (*pahăpa pakanata*, of *kanata*) wordt aangeboden. Deze bundeltjes worden onderscheiden als *hoeloekoe*, het opgerolde sirihblad geklemd tusschen de gespleten pinangnoot, het geheel omwonden met rood draad, en *koeloeroe*, het sirihblad in knoop gelegd om de pinangnoot, het geheel omwonden met roode draad. Op vier gevlochten bladen (*tanga wahiloe bokoel*), twee bestemd voor de *ndewa* en twee voor de *pahomba*, worden ze aangeboden, maar na de aanroeping onder de menschen verdeeld. Ze verzekeren nakroost en rijkdom: *paworoe wăngoeja, pawoeloe wangoeja.*

Da koeta pabidi pamoela, da kawoenga woeada poelinja na ana kawini kana păpoeha.	Van de pas geplante sirih moet men de eerste vruchten afstaan aan de *ana kawini*, dat die ze plukke.

Een Soembaneesche familie heeft buiten de eigen kabisoe verband naar twee zijden: naar de zijde vanwaar voor de zoons een vrouw genomen wordt (Ka. *jera*, Waij. *loka*) en naar de zijde waarheen de dochters worden uitgehuwelijkt (Ka. *ana kawini* dochter, Waij. *doma*). Voor het onderling verkeer is de onderscheiding tusschen *jera* en *ana kawini*, waarmee dus geen personen, maar families worden aangeduid, van groote beteekenis. Hiermee toch is een betrekking niet van voorbijgaanden, maar van meer constanten aard uitgedrukt, daar het meest gewenschte huwelijk voor de zusters zoon is dat met de dochter van moeders broeder, zoodat daarmee de betrekking in de volgende generatie wordt voortgezet. Voor wederkeerige steunverleening zijn deze familiegroepen allereerst op elkaar aangewezen, en die steun wordt op vaste wijze verleend, zoodat bepaalde gaven steeds van de *jera* aan de *ana kawini* en omgekeerd andere van de *ana kawini* aan de *jera* worden gegeven. De eerste pluk van pas geplante sirih moet men nu aan de *ana kawini* afstaan, *kada panoeangoe da koeta la pawoea*, opdat de sirih onafgebroken vrucht moge dragen. Dezelfde regel geldt ten aanzien van de eerste vruchten van een pinangboom.



Het bronzen Buddha-beeld van Celebes' Westkust
(*Ware hoogte 75 cm.*)

Het bronzen Buddha-beeld van Celebes' Westkust

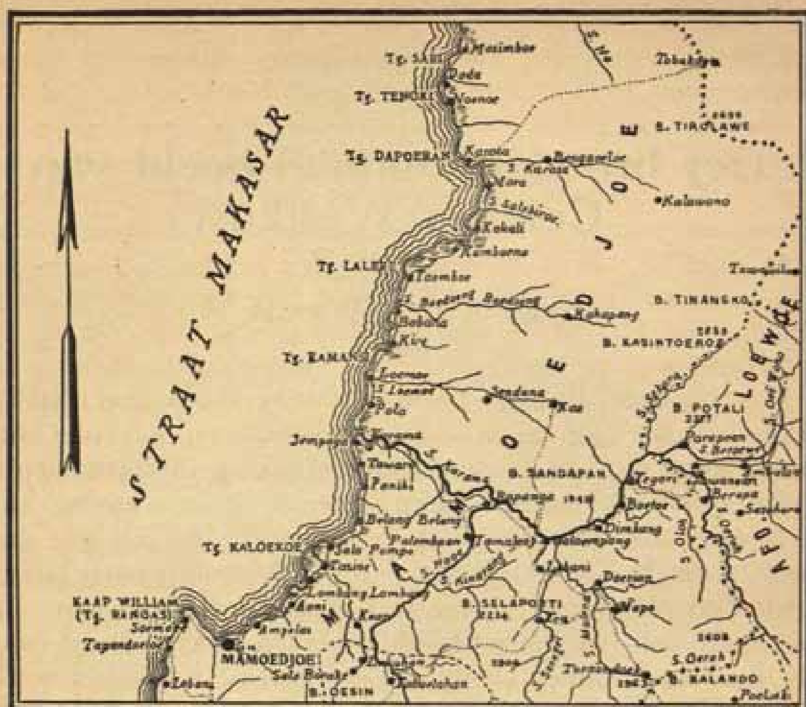
door

Dr. F. D. K. BOSCH.

Het bronzen Buddha-beeld, waarover reeds het een en ander in de dagbladen is medegedeeld en dat hier het onderwerp van een uitvoeriger bespreking zal uitmaken [1]), werd omstreeks twaalf jaren geleden bij den aanleg van een weg aan den voet van een kleinen heuvel, aan den oever van de Karama-rivier, ± 10 K.M. landinwaarts bij het vlek Sikèndèng gevonden. Het stuk werd eenige jaren in het huis van het districtshoofd bewaard, en vervolgens naar de baroega (logeerverblijf) overgebracht, waar het werd aangetroffen door den heer Abdoel Maula, tot voor kort schoolopziener te Madjene, die Dr. Cense later te Makasser van zijne ontdekking in kennis stelde. Nadat den Assistent-Resident te Mandar om nadere inlichtingen was verzocht en de juistheid van de mededeeling van Dr. Cense's zegsman gebleken was, besloot Gouverneur Caron van een dienstreis naar Mandar en Mamoedjoe gebruik te maken om het beeld onder zijn persoonlijk toezicht naar Makasser te laten vervoeren, hetgeen geschiedde, waarna het vandaar naar Batavia werd geëxpedieerd en in de bronsverzameling van het Museum opgenomen.

Is het Genootschap den heer Caron bijzonderen dank verschuldigd voor zijne bemoeiïngen, welke het Museum een zeer belangrijke aanwinst hebben bezorgd, met erkentelijkheid dient hier mede gewag te worden gemaakt van

[1]) De hier volgende bijzonderheden zijn ontleend aan een verslag van Dr. Cense, aangevuld met eenige gegevens die ik aan Dr. Van Stein Callenfels te danken heb.



de bereidvaardigheid waarmede Dr. Cense gevolg heeft gegeven aan ons verzoek om bij de vindplaats een nader onderzoek naar de mogelijke aanwezigheid van restanten eener nederzetting of van de ontbrekende fragmenten van het beeld in te stellen. Ingevolge eene van den Gouverneur ontvangen opdracht begaf Dr. Cense zich einde Mei naar de Westkust en bevond, dat het gedeelte van den heuvel, waarin het beeld was aangetroffen, reeds in de rivier verdwenen was. Bij den rivieroever beginnende liet hij daarop een stuk van den heuvel afgraven, terwijl hij tevens over het hoogste punt van den heuvel een proefsleuf liet maken. Hindoe-oudheden kwamen helaas niet meer te voorschijn, maar wel eenige steenen beiteltjes en veel brokstukken van aardewerk, een en ander behoorende tot het jongere neolithicum en het bewijs leverende, dat ter plaatse eene nederzetting had bestaan. Te Sempaga vernam Dr. Cense, dat

ook aan den bovenloop der Karama-rivier bij Galoempang bij den aanleg van een weg steenen voorwerpen waren opgegraven. In Augustus ondernam de Gouverneur met Dr. Cense een tocht door het gebied der Pitoe Oeloenna Saloe naar deze plaats en vandaar stroomafwaarts naar Sempaga aan de kust, waarbij onderweg de vindplaats van het beeld werd aangedaan. Van de te Galoempang gedane vondsten deed de heer Caron mededeeling aan het Genootschap en verbond hieraan het voorstel Dr. Van Stein Callenfels uit te noodigen een nader onderzoek ter plaatse in te stellen. Over de resultaten van dit onderzoek, dat, nu we dit schrijven, nog in vollen gang is en vermoedelijk geen nadere bijzonderheden met betrekking tot het beeld zal opleveren, zal hier uiteraard niet worden uitgeweid.

Beschouwen we nu het Buddha-beeld van naderbij, dan is de eerste bijzonderheid die ons treft de wijze waarop de gedrapeerde monniksmantel, sanghāṭi, is uitgebeeld. De plooien die zich in het gewaad gevormd hebben doordat de stof strak om linkerschouder, borst en buik getrokken is, zijn op niet onverdienstelijke manier weergegeven door het aanbrengen van een groot aantal in schuinsche richting loopende, ondiepe groeven in het brons (oorspronkelijk natuurlijk in den wasvorm); deze groeven liggen op den schouder vlak naast elkaar en verspreiden zich vanhieruit paarsgewijze, geleidelijk uit elkaar wijkende, over het lichaam. Door elk paar groeven wordt één gewaadsplooi voorgesteld. Aan de binnenzijde van den mantel, die door den linker onderarm wordt opgehouden, zijn de groeven niet verdubbeld; op den rug zijn zij deels in schuine, deels in verticale richting aangebracht. Onder de lichamelijke kenmerken vallen op de slankheid van leest en de breedheid van heupen, die de figuur een eenigszins vrouwelijk uiterlijk verleenen; het gelaat is rond, de hals gevuld, de mond klein met dikke lippen; op het lage voorhoofd ontbreekt de urṇā, terwijl in den kruin van den met kleine krullen bedekten schedel een rond, door een omranding begrensd gat van 3 cm. in doorsnede is opengelaten,

waarop als een soort topstuk de uṣṇīṣa vastgesoldeerd is geweest. We merken nog op, dat de handen ontbreken, doch niet zijn afgebroken, maar blijkens de gladde randen aan den onderrand der polsen en de hier aan weerszijden aangebrachte vierkante gaten, met een pin in den onderarm bevestigd geweest zijn. Deze stukken waren dus, evenals de uṣṇīṣa, afzonderlijk gegoten, hetgeen er op schijnt te wijzen, dat de technische bekwaamheid van de gieters van het brons niet op gelijk peil heeft gestaan met die der Hindoe-Javaansche kunstenaars, die er nooit tegen hebben opgezien de fijnste en breekbaarste extremiteiten der uit te beelden figuren in verbinding met de soliedere onderdeelen uit denzelfden vorm te vervaardigen. Aan ongeoefendheid in de techniek van het bronsgieten zal ook moeten worden toegeschreven het voorkomen van een groot aantal vierkante en rechthoekige lappen metaal van verschillende afmetingen op de rugzijde van het beeld, door middel waarvan men de dunne plekken en gaten in het brons onzichtbaar heeft gemaakt of versterkt. Van de vrij ernstige beschadigingen van het stuk geven de foto's een goed denkbeeld. In het bijzonder valt te betreuren dat, behalve de uṣṇīsa en de handen, het geheele ondergedeelte van het gewaad, de voeten en het lotuskussen — onderdeelen, die voor de bepaling van den stijl van het beeld van belang zouden zijn geweest — ontbreken en dat ook het beloop van den mantel waar die door den linkerarm wordt opgehouden slechts gedeeltelijk is te volgen.

Als we nu aan de hand van de te onzer beschikking staande gegevens de plaats van herkomst en den tijd van vervaardiging van het brons trachten te bepalen, dringt zich als eerste onderstelling aan ons op, dat het van Çrīwijaya of Java op de Westkust van Celebes is aangebracht. Immers al blijkt uit geen enkele historische bron dat deze landstreek aan een der genoemde rijken onderhoorig is geweest of er handelsbetrekkingen mede heeft onderhouden, toch laat het zich gemakkelijk denken, dat de kolonisten, die in de eerste eeuwen onzer jaartelling de tegenover de

Karama uitmondende Mahakam zijn opgevaren, ook Celebes' Westkust hebben verkend en er wellicht tijdelijke nederzettingen hebben gehad. In dit verband trekt het de aandacht, dat de route van den Chineeschen handel in den tijd van Ptolomaeus en nog lang daarna waarschijnlijk langs Sumatra's Oostkust, de Noordkust van Java, de Kleine Soendaeilanden en vandaar langs den Zuidkant van Celebes en Borneo, dus betrekkelijk dicht langs de vindplaats van het beeld, heeft geloopen [1]). Men behoeft nu nog maar aan een uit de koers slaan van een met Javaansche of Sumatraansche waren bevracht handelsvaartuig of aan een overval door piraten te denken om voor de aanwezigheid van het Buddha-beeld op Celebes' Westkust een niet onaannemelijke verklaring te vinden.

Hoe men ook over deze verklaring denkt, het is zeker, dat de onderstelling als zou ons brons van Çrīwijaya of Java afkomstig zijn, niet den minsten steun in de uitkomsten eener vergelijking van den stijl van het stuk met die der Hindoe-Sumatraansche of -Javaansche Buddha-beelden ontvangt. Van de beide in de onmiddellijke nabijheid van Palembang gevonden Buddha's heeft het groote steenen beeld van de Boekit Segoentang [2]) weliswaar één eigenaardigheid met het Celebes-brons gemeen: het voorkomen van plooien in het monniksgewaad, maar bij nader toezien blijken deze geheel anders gevormd te zijn dan bij het brons; ze zijn nml. niet voorgesteld door groeven, maar vertoonen een vorm, die zich het best laat vergelijken met de elkaar gedeeltelijk bedekkende latten van een zonneblind. Voegt men hieraan toe, dat de sanghāṭi de beide schouders van den Palembangschen Buddha bedekt, dan is het onmogelijk tot een nauwe stijlverwantschap tusschen dit beeld en het Celebes-brons te besluiten.

Ook het tweede van Palembang afkomstige Buddha-beeld, het in 1929 in de Komering gevonden brons [3]), is met de

---

[1]) LAMSTER, *Handelsreizen in Oost-Azië voor 2000 jaar*, T. K. A. G. 1925, p. 991 vlg.

[2]) Afb. *Oudh Versl.* 1928 III en IV, pl. 7; *Ned. Ind. Oud en Nieuw* XIV p. 4.

[3]) Afb. *O. V.* 1930, pl. 45.

beide schouders bedekt voorgesteld, maar het gewaad is nu niet geplooid als bij het eerste beeld, doch sluit zich nauw en „doorschijnend" aan het lichaam aan, terwijl het alleen onder de uitgestoken polsen en aan weerszijden van de beenen verwijdingen vertoont. Onnoodig te zeggen, dat deze voorstelling, waarvan de oorsprong waarschijnlijk in de Gupta-kunst te vinden is [1]), en die we op de reliefs van de Boroboeḍoer in bijna denzelfden vorm aantreffen, geen spoor van gelijkenis met het Celebes-brons vertoont en bij ons verder onderzoek gevoeglijk buiten beschouwing kan blijven. Hetzelfde geldt voor het steenen beeld afkomstig van Solok in Djambi, thans in het Museum te Batavia (Cat. no. 233a) [2]) en van de beide zeer geschonden Buddhabeelden, waarschijnlijk afkomstig van Moeara Djambi en nu staande voor het Residentiekantoor ter hoofdplaats Djambi [3]).

Op Java komen zooals men weet twee hoofdtypen van staande Buddha-figuren voor: die waarvan de beide schouders en die waarvan alleen de linkerschouder door het kleed bedekt wordt. Tot de eerste groep behooren de zooeven genoemde voorstellingen op de reliefs van Boroboeḍoer en een klein aantal bronzen, die zich hiervan door het gemis van zwaluwstaartvormige uiteinden van den mantel aan weerszijden van de beenen onderscheiden; tot de laatste het groote meerendeel der bronzen Buddhabeelden. Terwijl de eerste na het omtrent het Palembangsche brons vastgestelde geen aanleiding tot opmerkingen meer geven, is aan de tweede groep van Hindoe-Javaansche Buddha-bronzen in staande houding, waartoe ook het bekend beeld van Kota bangoen behoort, een verre verwantschap met ons brons niet te ontzeggen. Deze verwantschap komt tot uiting — afgezien van het onbedekt zijn van den rechterschouder — in de houding der armen, het uitkomen van de lichaamsvormen en, in mindere mate, in de uit-

[1]) BERNET KEMPERS, *The Bronzes of Nālandā and Hindu-Javanese Art*, 1933, p. 22. Vgl. *T. K. B. G.* LXXIII, 1933 p. 383.

[2]) Voor de litteratuur zie *O. V.* 1914 p. 129.

[3]) ADAM, *Oudheden te Djambi*, *O. V.* 1921 p. 197 en fig. 9 en 10.

drukking van het gelaat; punten van overeenkomst die niet kunnen opwegen tegen het belangrijke verschil gevormd door het totale ontbreken van plooiuitbeelding in de kleeding der figuren uit deze groep. Het is van belang er de aandacht op te vestigen, dat op dit ontbreken eenige zeldzame uitzonderingen voorkomen. Een bronzen Buddha-beeld in het Batavia'sche museum, afkomstig van den voet van den Lawoe (Cat. no. 596 d), is gekleed in een mantel, waarop een uiterst flauwe herinnering aan de weergave van plooien in den vorm van eenige nauw merkbare schuine streepen voorkomt; een ander Buddha-beeld in dezelfde collectie, van onbekende herkomst (no. 595), vertoont iets dergelijks, alleen hebben hier de plooien de gedaante van even nauw waarneembare golven aangenomen; over een derde beeld, dat van de beide andere afwijkt, zal hieronder worden gesproken. Het zal duidelijk zijn, dat de hier bedoelde uitzonderingen ons oordeel over den aard der verwantschap tusschen het Celebes-brons en de behandelde groep van Hindoe-Javaansche bronzen niet vermogen te wijzigen, in aanmerking genomen hoe sterk bij het eerste stuk de plooiuitbeelding op den voorgrond treedt en hoe weinig zij bij de laatste nog te beteekenen heeft.

Nu we in het bovenstaande slechts negatieve resultaten hebben kunnen boeken en er — zoolang geen nieuwe vondsten worden gedaan — geen aanleiding bestaat, een direct verband tusschen het Celebes-brons en de Hindoe-Sumatraansche of Javaansche kunst aan te nemen, worden we genoopt den oorsprong van het beeld buiten Sumatra en Java te zoeken en wenden we dan van zelf den blik naar de Buddhistische kunst op het Indische vasteland. Letten we hier in het bijzonder op de behandeling van het gewaad — het eenig typische stijlkenmerk dat ons een middel tot dateering aan de hand doet —, dan herinneren we ons de opmerking van Foucher [1]), dat naarmate men zich van Gandhāra en de daar in zwang zijnde klassieke uitbeelding

---

[1]) *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II p. 702 vlg.

van de plooienrijke sanghāṭi verwijdert, men de neiging ziet toenemen om het relief der drapeering te vervlakken, de holten op te vullen en de lichaamsvormen steeds duidelijker zichtbaar te maken, totdat ten slotte omstreeks de 5e eeuw het kleed van den Buddha een dun, doorschijnend, nauw aan het lichaam zich aansluitende bedekking geworden is, waarvan alleen de afscheiding op borst en polsen en de van de handen afhangende gewaadslip de aanwezigheid verraden. Deze verandering voltrok zich alleen in de gebieden met tropisch klimaat, omdat — volgens de verklaring van Foucher — de warme monnikspij uit zware stof, die in het koude bergklimaat op haar plaats was, allengs het veld moest ruimen voor de zooveel luchtigere inheemsche kleederdracht; daarentegen handhaafden de koelere Centraal-Aziatische landstreken, welke hun kunst aan Gandhāra ontleenden, tot op den huidigen dag het Buddha-beeld met plooienrijk gewaad.

Aangezien nu ons beeld zonder twijfel tot een der in de tropische klimaatzone ontstane kunstscholen behoort en de kleedij zeer duidelijk een tusschenstadium tusschen Gandhāra'sch klassicisme en inheemsch nationale dracht vertegenwoordigt, zijn wij bij voorbaat geneigd in de op Gandhāra volgende en daarvan afhankelijke kunstscholen de objecten van vergelijking met ons bronzen beeld te zoeken, hierbij rekening houdende met een omstandigheid, waarop Foucher gewezen heeft en welke niet gering gevaar voor verkeerde conclusies oplevert. „Il faut bien avouer — zegt deze geleerde [1]) — que nos essais de „lois" n'ont qu'une portée purement théorique, à chaque fois compromise par la multiple diversité des faits. C'est ainsi que dans les Indes nous relevons des traces sporadiques de draperies, comme si, après tout elles ne s'effaçaient qu'à regret". Verwijzing naar Buddha-beelden uit Magadha, Ceylon en Ajanta van betrekkelijk laten datum en niettemin uitgebeeld met geplooide kleeding. De van dit verschijnsel gegeven verklaring: dat in geheel Buddhistisch Azië steeds afbeeldingen van de beroemdste beelden

[1]) O. c. p. 706.

te Bodhgayā en andere bedevaartplaatsen in omloop zijn geweest, welke nauw met de Gandhāra-prototypen verwant waren en als voorbeeld voor latere kunstenaars hebben gediend, noopt ons de mogelijkheid onder oogen te zien, dat iets dergelijks met ons beeld het geval is geweest, dus dat het als bronzen copie van een of ander beroemd steenen origineel vele eeuwen later is vervaardigd dan we op grond van den stijl geneigd zouden zijn te vermoeden.

Een andere moeilijkheid, die zich aan ons voordoet wanneer we het Voor-Indische prototype van ons beeld—hetzij origineel of copie—trachten op te sporen, blijkt te zijn gelegen in de schaarschte van het materiaal uit de periode die voor ons onderzoek van groot belang is, ruw genomen van de 2e tot de 5e eeuw. Terwijl de bronzen beelden uit dezen tijd nagenoeg geheel ontbreken, zijn de steenen exemplaren slechts in een betrekkelijk zoo klein aantal tot ons gekomen, dat de genealogie van elk der verschillende typen, die niet alleen na maar ook naast elkaar in de opeenvolgende scholen voorkomen, zich niet laat reconstrueeren en het bijgevolg ook niet wel mogelijk is in één van deze stamboomen met zoovele gapingen het juiste punt aan te wijzen waarop ons beeld zou moeten worden ingepast.

Beginnen we nu onze vergelijking te Gandhāra dan is dit niet omdat de kans groot zou zijn dat ons brons uit die school zou zijn voortgekomen, maar omdat n.h.o.v. enkele van zijn meest typische kenmerken reeds in kiem in de Graeco-buddhistische kunst aanwezig zijn. Immers, zij aan zij met de talrijke Buddha-figuren, waarvan de mantel de beide schouders bedekt en op de bekende klassieke wijze gedrapeerd is, merken we te Gandhāra verscheidene beelden op, waarvan de kleederdracht op een veel schematischer manier is weergegeven: de naturalistische, in hoog relief opstaande plooien met scherpe randen [1]) hebben hier plaats gemaakt voor min of meer ver doorgevoerde styleeringen, waarbij onderscheid te maken valt

---

[1]) Zie o. a. COHN, *Buddha in der Kunst des Ostens*, 1925, pl. 5; FOUCHER o.c., fig. 445.

tusschen (A) die waarbij het relief behouden is, doch de plooien zijn voorgesteld als golfvormige verheffingen [1]), welke zich soms tot rimpels versmallen [2]), soms ook als de latten van een zonneblind op elkaar schijnen te liggen [3]) evenals bij het Palembangsche steenen beeld; en (B) die waarbij het relief geheel verdwenen is en ter aanduiding van de plooien smalle of breede, diepe of ondiepe, enkele of dubbele groeven in den steen zijn ingebeiteld [4]). Onder de beelden van deze laatste groep vertoonen enkele exemplaren een opmerkelijke gelijkenis met ons beeld. Zoo is er een staand monniksbeeld [5]) dat, behalve de bovenbedoelde dubbele groeven van den mantel, den rechterschouder ontbloot heeft, dus ook op dit punt met ons beeld overeenkomt, en nog slechts zijn Gandhāra-haardracht voor de Buddha-krullen heeft te verwisselen en zijn mantel over den linkerarm behoeft te werpen, om voor het gezochte prototype van ons beeld te kunnen doorgaan.



Nu we een vereenvoudigde gewaadsbehandeling te Gandhāra hebben aangetroffen, ligt de veronderstelling voor de hand, dat de kunstscholen die den Graeco-buddhistischen invloed ondergaan hebben en dezelfde vereenvoudiging te zien geven, deze niet zelfstandig hebben uitgevonden, maar aan de klassieke voorbeelden hebben ontleend. Terwijl te Mathurā de al of niet ten rechte aan de inheemsche kunst toegeschreven Buddha-beelden [6]) in geen enkel opzicht aan ons Celebes-brons herinneren en daarom hier buiten beschouwing kunnen blijven, vertoonen de beelden die den

[1]) FOUCHER *o. c.* fig. 189, 195, 377 (Hāritī), 454.

[2]) *O. c.*, fig. 222, 276.

[3]) *O. c.*, fig. 405, 455.

[4]) *O. c.*, fig. 134, 378, 281, 284, 323, 443, 483, 485.

[5]) *O. c.*, fig. 454 c (Zie de teekening in den tekst).

[6]) Bedoeld zijn de staande Buddha-beelden met wij-inscriptie van den bhikṣu Bala, DAYA RAM SAHNI, *Cat. of the Mus. of Arch. at Sarnath*, 1914, p. 33 vlg., Pl. VII; VOGEL, *La sculpture de Mathurā*, Ars Asiatica XV, 1930, p. 35, 84, 108 en Pl. XXVIII a.

invloed van Gandhāra verraden [1]), zonder uitzondering de vereenvoudigde behandeling van de kleeding, waarbij alle de bovengenoemde variaties voorkomen [2]), zonder overigens in hun stijl — al was het alleen om het bedekt zijn van de beide schouders — een meer dan oppervlakkige gelijkenis met ons beeld te vertoonen.

In Amarāvatī wordt dit anders. Naast de ouderwetsche uitbeelding van den Meester door middel van een symbool, treffen we hier, wat de gewaadsbehandeling betreft, op zijn minst vier verschillende typen van beelden aan; die in een bijna zuiveren Gandhāra-stijl [3]); de boven bedoelde groepen A en B, en die met nauw om het lichaam sluitenden mantel zonder plooien. Uit de groep B trekt in het bijzonder de aandacht een vrijstaand, bijna levensgroot, tot de groep B behoorend beeld, dat helaas zeer verminkt is — de voeten, rechterarm en linkerarm ontbreken, terwijl het aangezicht en de schedel door verweering sterk hebben geleden —, en waarschijnlijk uit het eind van de tweede of het begin van de derde eeuw dateert [4]). Het heeft met het Celebes-brons gemeen de houding van romp, schouders en linkerarm, het beloop van de linker mantelhelft, het ontbloot zijn van den rechter-schouder en de verdubbeling van de in schuinsche richting over het lichaam loopende, de gewaadsplooien nabootsende lijnen, waartegenover staat, dat bij het Amarāvatī-beeld het hoofd kleiner is in verhouding

[1]) Ik reken hiertoe ook het veel besproken zittende Buddha-beeld afgeb. o.a. bij VOGEL, *o.c.*, pl. XXVI. (Zie o.a. COOMARASWAMY, *The Origin of the Buddha Image*, The Art Bulletin IX, 4, 1927). De invloed van Gandhāra blijkt onloochenbaar uit een vergelijking met de middenfiguur op het bij COHN, *o.c.*, pl. 9, zeer duidelijk hellenistischen invloed verradende relief.

[2]) Tot het type A behooren o.a de Buddha's afgeb. bij VOGEL, *o.c.* pl. VI, XXXI c (golven); XLV (rimpels), XXVII („zonneblind"); tot het type B: pl. XXVI b, XXIX en FOUCHER, *o.c.* fig. 552, 553, 584.

[3]) FOUCHER, *o.c.* fig. 585; COOMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art*, 1927 fig. 138

[4]) BURGESS, *The Buddh. stupas of Amaravati and Jaggayyapeta*, 1887, pl. LII 1 en 2 (beide beelden bijna identiek). COOMARASWAMY, *o.c.* fig. 139 (Zie de teekening in den tekst hierachter) en p. 70, 71 en 239.

tot den romp dan bij het brons en de lichaamsvormen van het eerste massief, bijna plomp zijn, de typische „Gestaltung aus dem Volumen" vertoonen welke aan Gandhāra eigen is, terwijl het slanke, gevoelig gemodeleerde brons reeds dichter staat bij de latere, zuiver Indische opvattingen in de kunst, waarin de „Gestaltung aus der Fläche" zal overheerschen [1]). De ernstige beschadiging van de beide stukken belet ons de vergelijking verder voort te zetten en hierin belangrijke details als de haardracht, de uṣṇīṣa, de voeten, het lotuskussen enz. te betrekken. Maar reeds het waargenomene heeft er ons van kunnen overtuigen dat er een inderdaad treffende gelijkenis tusschen beide bestaat en het aanknoopingspunt met Celebes, dat op Java en Sumatra te vergeefs gezocht werd, een niet geringen kans heeft te Amarāvatī te worden gevonden.



Onder de andere van dezelfde plaats afkomstige stukken noemen we nog de Buddha-figuren en relief aangebracht op een pijler [2]), dateerende uit de 4e — 5e eeuw en in het algemeen in stijl overeenkomende met het zooeven besproken steenen beeld; verder een drietal bij de ontgraving van den grooten stūpa gevonden bronzen Buddha-beeldjes [3]), alle in staande houding en met ontblooten rechterschouder; één hiervan is van het type A, één van het type B,

[1]) COHN, *Buddha* p. XLII.
[2]) BURGESS, *o.c.* pl. XLII, 8; COHN, *o.c.*, pl. 21.
[3]) *Ann. Rep. A. S. I.* 1908—9, pl. XXVIII.

en één met nauw sluitenden mantel zonder plooien. Uit het naast elkaar voorkomen van deze drie vormen blijkt zeer duidelijk in hoe sterke mate de gewaadsuitbeelding te Amarāvatī heeft gevarieerd.

De met de kunst van Amarāvatī nauw verwante sculptuur van Ceylon biedt een belangrijk vergelijkingsobject in den vorm van een levensgroot steenen Buddha-beeld afkomstig van Anurādhapura, door Coomaraswamy gissenderwijs op 200 A. D. gedateerd [1]). Ook hier weer de ontbloote rechterschouder, de over den linkerarm opgenomen mantel, de door dubbele groeven weergegeven gewaadsplooien; daarbij echter een sterk van het Celebes-brons afwijkend type van gelaat, dat ons belet tusschen het Ceylonsche en het Celebes-beeld een nauw verband te veronderstellen. Verder verdienen vermelding de kolossale Buddha-beelden te Galvihāra bij Polonnaruwa en te Akwana [2]); het eerste, ± 6 M. hoog, met over elkaar geslagen armen voorgesteld, vertoont dezelfde behandeling van het gewaad als het beeld van Anurādhapura; het andere, ter hoogte van ± 15 M., is gehuld in een mantel, waarvan het licht golvende oppervlak een fraai voorbeeld van het type A te zien geeft.

Het is niet noodig de ontwikkeling van het Buddha-beeld in de Indische kunstgeschiedenis nog verder te volgen. In de Gupta-periode wordt de staande Buddha bij voorkeur met de beide schouders bedekt en in een dun „doorschijnend" gewaad uitgebeeld; dit gewaad verschijnt als een zich nauw aan het lichaam aansluitende bekleeding zonder plooien of voorzien van nauw waarneembare rimpels of van even weinig geprononceerde groeven. Of in deze vormen een voortzetting van de drie, reeds in Amāravatī vertegenwoordigde, gewaadsuitbeeldingen moet worden gezien, kan hier in het midden worden gelaten. Zeker is, dat de Gupta-kunst en de daarop volgende scholen een richting inslaan, die steeds verder van Celebes afleidt, behoudens de geïsoleerde

---

[1]) O.c. p. 161, 249 en fig. 293.

[2]) VINCENT SMITH, *A History of fine Art in India and Ceylon*, 1911 p. 242, fig. 180 en pl. XLIX.

gevallen waarop reeds boven gewezen is, dat oude voorbeelden werden gecopieerd of in archaïseerenden stijl nagevolgd.

We keeren dus op onze schreden terug om nog een oogenblik bij Amarāvatī stil te staan. Zooals men weet is het niet de eerste keer dat dit, aan den benedenloop van de Kistna gelegen centrum van Buddhistische kunst in verband met den Archipel is gebracht. Fergusson heeft in zijn bekende werk [1]) de niet door argumenten geadstrueerde gissing uitgesproken, dat van Amarāvatī uit Java zou zijn gekoloniseerd en de stūpa daar ter plaatse een grooten invloed zou hebben gehad op de Hindoe-Javaansche kunst. Deze gissing werd overgenomen o.a. door Burgess [2]) en Foucher [3]), doch later krachtig tegengesproken door Krom [4]). „Wij voor ons — schrijft deze geleerde — achten het, na het voorrecht gehad te hebben, regelrecht van de Javaansche tempels komend, voor de overblijfselen uit Amarāvatī in het Museum te Madras te staan, ten eenenmale een raadsel, hoe Fergusson . . . . aan zijn opvatting gekomen is en zoovelen hem daarin zijn gevolgd . . . . De Javaansche kunst lijkt, nu ja, meer op Amarāwatī dan bijvoorbeeld op Bharhoet, in beide heeft de Gandhāra-kunst immers doorgewerkt, ofschoon te Amarāwatī veel duidelijker merkbaar dan op Java. Maar daarmede is ook alles gezegd. Eenige bijzondere overeenkomst is het ons niet mogelijk geweest te ontdekken". De vondst van het steenen Buddha-beeld bij Palembang gaf Krom intusschen eenige jaren later aanleiding op dezelfde kwestie terug te komen. Na er op te hebben gewezen, dat dit stuk geheel afwijkt van de Hindoe-Javaansche kunstopvattingen en zich veel meer dan de kunst van Java met die van Gandhāra en Mathurā laat vergelijken, merkt hij op [5]): „. . . is het niet te voorbarig op grond van slechts één stuk een gissing te wagen,

[1]) *History of Indian and Eastern Architecture*, p. 31 en 103.

[2]) *Arch. Surv. W. India* V (1883) p. 6.

[3]) *O.c.* p. 292.

[4]) *Inl. H. J. Kunst*² I p. 137.

[5]) *H. J. Gesch.*² p. 132. Zie ook KROM, *N. I. O. N.* XIV p. 4—7 en *Bibl. of Ind. Arch.* 1931 p. 32.

dan zouden wij de veronderstelling willen opperen, dat deze klaarblijkelijk oudste Hindoe-Sumatraansche kunst via Amarāvatī naar het eiland is gekomen. De weg, die wij voor de Hindoe-Javaansche kunst meenden te moeten ontkennen, zou dan ten onrechte die der Hindoe-Sumatraansche zijn".

Tot steun van deze onderstelling kan er aan worden herinnerd, dat niet alleen te Palembang, maar nog op enkele andere plaatsen in Oost-Azië beelden gevonden zijn, waarvan de stijl in sterke mate afwijkt van die hunner Buddhistisch-inheemsche omgeving en mede op grond hiervan met grooter of geringer waarschijnlijkheid in verband met Amarāvatī is gebracht. Daar is vooreerst het bekende bronzen Buddha-beeld van Dong duong (Annam), hoog 1.10 m. met ontblooten rechterschouder, gewaad met rimpels (dus type B.), iets slanker dan ons beeld maar overigens, ook wat betreft de haardracht, de uitdrukking van het gelaat, en de behandeling van den mantel op de rugzijde, opmerkelijke overeenkomst daarmede vertoonend [1]; ten tweede het bronzen beeldje gevonden te Korat [2] (Oost Siam) nagenoeg gelijk aan het voorgaande maar met mantelplooien in golfvorm; ten derde het 42 cm. hooge bronzen Buddhabeeld, uit de collectie Broekveldt, afkomstig van Zuid Djember, op Oost-Java, thans in het Museum van Aziatische Kunst te Amsterdam [3], zeer slank, met langen, spitsen neus, langwerpig-ovaal gelaat, mantelplooien voorgesteld door rimpels, op den rechterschouder dicht bijéén, naar beneden toe schaarscher wordende.

Ons Celebes-brons en het Palembangsche beeld meegeteld, zijn er dus ten minste vijf Buddha-beelden buiten Indië en Ceylon aangetroffen, welke met elkaar gemeen hebben eene, in vergelijking met Gandhāra, meer schematische en eene in vergelijking met de Gupta-, Pāla- en de daaruit voortgekomen kunstrichtingen, meer gedetailleerde uitbeel-

---

[1] Afgeb. o.a. bij FOUCHER, *o.c.*, fig. 586. Voor de litteratuur over deze beelden zie BERNET KEMPERS, *o.c.*, p. 21.

[2] COEDÈS, Ind. Art and Letters IV, 1930, p. 28. Pl.; N. I. O. N. XVII 1932 p. 19 pl.

[3] COHN, *o.c.*, pl. 29 en 30

ding van het gewaad. Leggen we nu de afbeeldingen dezer stukken naast elkaar, dan zijn het ongetwijfeld niet de overeenkomsten, maar de verschillen, die het sterkst tot ons spreken, in die mate zelfs, dat het niet geringe moeite kost te gelooven, dat bijv. het plompe steenen beeld van Palembang en de zooveel rijziger bronzen figuren van Dong duong en elders — afgezien nog van verschillen in zake schouderbedekking, plooibehandeling enz. — tot een en dezelfde school — die van Amarāvatī — behoord hebben. Blijft er dus reden tot twijfel bestaan, aan den anderen kant hebben de vondsten te Amarāvatī zelve ten duidelijkste doen zien, dat de verschillende opvattingen, welke reeds te Gandhāra ten aanzien van de uitbeelding van de Buddha-figuur hebben geheerscht en vandaaruit Amarāvatī bereikten, zich op deze plaats niet tot één geijkt type hebben vermengd, maar naast en gescheiden van elkaar zijn blijven voortbestaan. Houden we ten volle rekening met dit feit, dan zullen we er ons niet meer over behoeven te verwonderen, dat in de eerste eeuwen onzer jaartelling beelden van zeer verschillend type de werkplaatsen te Amarāvatī verlaten hebben en hetzij in origineel naar elders werden uitgevoerd, hetzij tot voorbeeld hebben gediend van de beelden welke in de landen waar het Buddhisme wortel geschoten had voor den eeredienst benoodigd waren.

Ten slotte nog een enkel woord over de vondsten van prehistorischen aard, die bij de vindplaats van het beeld te voorschijn zijn gekomen en voor ons onderzoek van belang zijn in verband met de vroeger geopperde mogelijkheid, dat het Buddha-beeld door een louter toeval op de Westkust van Celebes zou zijn aangespoeld, in welk geval aan de aanwezigheid van het stuk terplaatse natuurlijk geen historische beteekenis zou mogen worden toegekend. Een geheel ander licht wordt nu op de vondst geworpen nu is komen vast te staan, dat in prehistorischen tijd eene nederzetting bij de monding der Karama-rivier gevestigd is geweest, uit welk feit het niet te gewaagd schijnt af te leiden, dat het Buddhisme op Celebes' West-





Het bronzen Buddha-beeld van Celebes' Westkust, van achter en van terzijde gezien.



Mongam – mongang (Priesterschel) en Kantjing (bekkens) door de datoe' van Loewoe te Paloppo geschonken aan het Musicologisch Archief te Batavia.

kust is gebracht aan eene in het neolithicum levende bevolking, dus aan een gemeenschap welke op een betrekkelijk laag peil van beschaving stond doordat zij nog niet in aanraking met een volk van een hooger cultuurtype gekomen was. Waar we nu meenen te hebben aangetoond dat het Buddha-brons niets met de Çailendra-kunst op Sumatra of Java uitstaande heeft gehad, terwijl ter anderer zijde een nauwe verwantschap met Amarāvatī kon worden vastgesteld, is o.i. de meest voor de hand liggende opvatting deze, dat het stuk gedurende of na den bloeitijd van Amarāvatī en vóór de opkomst der Çailendra-rijken in Çrīwijaya en op Java, dus tusschen de 2e en de 7e eeuw onzer jaartelling, rechtstreeks uit Zuid-Indië en waarschijnlijk uit Amarāvatī op Celebes' Westkust is geïmporteerd. Zooals boven is betoogd zijn wij geneigd den stijl van het stuk aan een iets latere periode dan die van het daarmede vergeleken, waarschijnlijk uit de 2e of 3e eeuw dateerende beeld, toe te schrijven. Voor den tijd van vervaardiging van het beeld zelf zal, zoolang er onzekerheid bestaat of men een origineel of een copie voor zich heeft, geen nadere begrenzing dan de 2e en de 7e eeuw kunnen worden opgegeven.

Over den duur en den aard der Buddhistische nederzetting ter Westkust is niets bekend en we zullen goed doen ons van alle gissingen dienaangaande te onthouden. Evenmin zullen we een antwoord trachten te geven op de vraag of het Buddhisme tot het kustgebied beperkt is gebleven of dieper landwaarts in is doorgedrongen en op de godsdienstige voorstellingen en gebruiken der inheemsche bevolking eenigen invloed heeft gehad. Voorzoover wij weten zijn voor het laatste geen aanwijzingen gevonden [1]) en maakt de geographische gesteldheid van het land het niet waarschijnlijk dat de uitheemsche godsdienst zich langs de

[1]) De vroegere afleiding van Boegineesch *bissoe*, priester(es), van Skr. *bhikṣu*, bedelmonnik, is sinds ADRIANI de indon. verwanten van het woord heeft aangewezen, welke in het algemeen de beteekenis hebben van „stom, zich onthoudend van bepaalde dingen, priester", (T.B.G. 51, 1909, p. 335) onhoudbaar gebleken.

Karama-rivier en hare affluenten naar het binnenland heeft verplaatst [1]). Nochtans is er een enkel feit, dat tot voorzichtigheid in het trekken van conclusies maant en in dit verband niet geheel onbesproken mag blijven: Behalve het Buddha-beeld ter Westkust is tot dusverre op Celebes nog slechts één voorwerp van vermoedelijk Buddhistischen oorsprong aangetroffen, te weten een antieke priesterschel [2]), *mongam-mongang* geheeten, welke eenigen tijd geleden door de datoe van Loewoe te Paloppo tezamen met een paar koperen bekkens [3]) genaamd *kantjing* aan de musicologische verzameling van het Genootschap geschonken is en vroeger door de Boegineesche bissoe's tijdens en na de geboorte van een kind voor het verjagen van booze geesten werd gebruikt. Dit voorwerp is van een vorm, welke op Java geheel onbekend is, doch met zijn zwak gebogen oppervlak zonder uitstulping aan den rand en het, in verhouding tot de lengte van den steel, zeer kleine, wajra-

---

[1]) De Karama-rivier is slechts voor kleine prauwen tot aan de monding van de Salo Haoe (± 40 km. vóór Galoempang) bevaarbaar. VAN VUUREN, *Het Gouv. Celebes* I, 1920, p. 222.

[2]) De hier volgende bijzonderheden dank ik aan MR. J. KUNST.

[3]) Ook deze bekkens zouden zeer wel van Voor-Indische herkomst kunnen zijn. Zij gelijken nl. met hun onevenredig diepe welving — bij een rand van slechts 3 cm. en een totale diameter van 15½ cm. is de hoogte dezer speeltuigjes niet minder dan 6 cm. — sprekend op de Voor-Indische *tāla* of *karatāla* (vgl. LAVIGNAC, *Hist. de la Mus.* tome I p. 362b: „une sorte de coupe" en Capt. DAY, *The music and musical instruments of Southern India and the Decan*, blz. 143).

Echter mag niet worden verheeld, eensdeels dat ook sommige Balische bekkens (tjèngtjèng, ke(n)tjèk, ritjik) en de Javaansche ke(tji)tjèr soms vrij hoog (hoewel toch nimmer, bij mijn weten, naar verhouding zóó hoog) en anderdeels, dat niet alle Boegineesche kantjings zoo diep gewelfd zijn (zie b.v. KAUDERN, *Musical instruments in Celebes*, blz 19); de door dezen auteur beschreven en afgebeelde, in het Leidsche museum zich bevindende, exemplaren, zouden bij een diameter van 9 cm. een diepte van slechts 1.6 cm. hebben).

Overigens zij er nog op gewezen, dat de Voor-Indische tāla (althans de Noord-Indische vorm: vgl. SACHS, *Reallexikon* blz. 203b s. v. karatala), evenals de Boegineesche bekkens, voor religieuse doeleinden worden aangewend, t.w. voor de begeleiding van godsdienstige gezangen. (*Noot van Mr. J. Kunst*).

achtige topstuk een onmiskenbare verwantschap met Voor-Indische, in het bijzonder met Zuid-Indische en Ceylonsche exemplaren verraadt [1]. Waar nu in het Westelijk deel van Loewoe het brongebied van de Karama-rivier is gelegen en in den Nāgarakṛtāgama een landschap Luwuk onder de onderhoorigheden van Majapahit wordt genoemd, is het niet geheel ondenkbaar, dat het vermoedelijk van Zuid-Indië afkomstige Buddhisme, dat we op de Westkust hebben aangetroffen, na in het aangrenzende Loewoe te zijn doorgedrongen, de bevolking aldaar vertrouwd heeft gemaakt met bepaalde voorstellingen en gebruiken, welke in een latere periode het aanknoopen van betrekkingen met Majapahit in de hand hebben gewerkt; en dat hetzelfde Buddhisme in deze streek een zwak spoor van zijn aanwezigheid heeft achtergelaten in den vorm van de, waarschijnlijk eveneens uit Zuid-Indië afkomstige, priesterschel.

Het spreekt van zelf dat de zeer schaarsche en geïsoleerde gegevens die te onzer beschikking staan, vooralsnog ontoereikend zijn om de bovenstaande onderstelling aannemelijk te maken. Nu echter de aandacht eenmaal op het voorkomen van Buddhistische overblijfselen op Celebes gevestigd is, laat zich de gegronde hoop uitspreken, dat het aantal dezer gegevens voor vermeerdering vatbaar zal blijken te zijn en dat door onderzoekingen ter plaatse zoowel op oudheidkundig als op ethnografisch gebied de zoo gewenschte aanvullingen op onze kennis omtrent de oudste geschiedenis van het Buddhisme op Celebes zullen worden bijeengebracht.

---

[1] Vgl. *Memoirs of the Colombo Mus.*, Ser. A, no. 1, 1914, pl. XXII, fig. 110.

Enkele oude plaatsnamen

besproken door

POERBATJARAKA.

Naast de officieele publicaties, die direct verband houden met de in 1930 gehouden Volkstelling, is als uitvloeisel daarvan onlangs ook verschenen een Alphabetisch Register van de Administratieve- (Bestuurs-) en Adatrechtelijke Indeeling van Nederlandsch-Indië. Deel I: Java en Madoera, samengesteld door W. F. Schoel [1]). In deze lijst, „zoo volledig en betrouwbaar als tot dusver op geen ander bureau is aangetroffen", vindt men alle mogelijke desa-namen, tot die van de kleinste toe, met de noodige nadere aanduiding van de ligging. En zoo blijkt deze lijst ook van nut te zijn voor onze kennis van het oude Java.

Natuurlijk richtte zich mijn belangstelling in de allereerste plaats op de namen van die desa's, welke, te oordeelen naar de gegevens der oorkonden, destijds om de een of andere reden plaatsen van beteekenis zijn geweest.

Daaronder trok Watoekoero (of: Watu-kura zooals wij gewoon zijn te schrijven) in de eerste plaats mijn aandacht.

Watukura.

Immers ten eerste is deze desanaam nauw verbonden met den naam van een koning uit Java's oude geschiedenis: Rakai Watu-kura dyah Balitung enz. (898-910? A. D.), ten tweede wordt hij in de Nāgarakrĕtāgama onder de heilige plaatsen genoemd (zang 77 str. 3). Tot dusverre gelukte het echter nog niet deze plaats met zekerheid te localiseeren. Prof. Krom vermoedt dat de in bedoelde strophe genoemde

---

[1]) Uitgave Landsdrukkerij. Batavia 1931.

plaatsnamen, waaronder Watu-kura, in Oost-Java te zoeken zijn. Dr. Bosch daarentegen wil enkele ervan, en m.i. terecht, in Midden-Java, i.c. in Kĕḍu localiseeren [1]). Wat Watu-kura betreft, gelooft ook Dr. Stutterheim niet, „dat met reden kan getwijfeld worden aan de juistheid van de veronderstelling dat Watukura, (......) op een streek in Midden-Java en speciaal in Kĕḍu moet slaan" [2]).

Wat geeft nu het Register? Het volgende: Watoekoero (desa), Boeboetan (onder-distr.), Poerwodadi (distr.), Koetoardjo (rgtschap), Bagelen (afd.) M(idden) J(ava) (gewest).

Zoekt men op de detail-kaart van Java uitg. 1900 (Blad XX l), dan vindt men de desa Watoekoera vlak bij de grens tusschen Bagelen en Jogja, op den Westelijken oever van de Bogowonto (Skt. Bhagawanta = de heilige rivier), die hier op het punt is zich in den Indischen Oceaan te storten. Gelet nu op wat van de geschiedenis van Java omstreeks Balitungs tijd bekend is, kan m.i. nauwelijks betwijfeld worden dat dit Watoekoero hetzelfde is als het Watu-kura dat wij op de oorkonden van ruim 1000 jaar geleden terugvinden. De plaatsnaam waarnaar koning Balitung zijn rakai-schap aanduidt moet dus ook die plek zijn. Want aan een nieuwen desanaam kan hier niet gedacht worden. Immers de naam Watoekoero (lett. „Schildpadsteen") klinkt „locaal" en is zeer eenvoudig, terwijl de aan plaatsen nieuw gegeven namen in den regel deftig zijn. Zoo is aan het gehucht Sala — ongetwijfeld een zeer oude naam, die oorspronkelijk Çālā luidt en hal beteekent [3]), — den deftigen naam Soerakarta gegeven. Ook is het oude Japan (Djapan) sedert omgedoopt in Madjakerta.

Of nu het Watukura van de Nāgarakrĕtāgama ook dezelfde plaats is als hier boven bedoeld, valt op het eerste gezicht wel te betwijfelen. Maar waar Mananggung, dat in één adem met Watukura genoemd wordt, in Keḍu blijkt te moeten liggen, moet het Watukura van de Nāg. ook ergens in Keḍu-Bagelen te zoeken zijn, en is de moge-

[1]) Not. Bat. Gen. 1920 blz. 54.
[2]) T.B.G. deel 67 (1927) blz. 186.
[3]) O. J. O. XLIII.

lijkheid niet uitgesloten, dat dit Watukura toch hetzelfde is als dat van de Nāgarakrĕtāgama.

Awu-awu langit.

In dit verband moge ik ook herinneren aan een recent krantenbericht [1]), dat er in het Koetoardjo'sche „een heilig boek" te voorschijn was gehaald uit een *pranggok* genoemde bewaarplaats, d.i. een klein huisje in een grooten boom gebouwd.

Door tusschenkomst van het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst heb ik dit geschrift ter inzage kunnen krijgen. Al dadelijk bleek mij dat het een geschrift is uit den tijd van en van het genre als „Het boek van Bonang". Dr. Drewes, die het handschrift nader onderzocht heeft, deelde mij mede, dat het gedeeltelijk het Boek van Bonang zelfs op den voet volgt.

Het Hs. is dus van weinig belang voor den Hindu-Javaanschen tijd. Doch aan de desa, waarvan het van oudsher de *kabuyutan* (voorwerp van vereering) blijkt te zijn, willen wij een enkel woord wijden. De naam van deze desa is *Awoe-awoe kraton*; zij ligt zeer dicht bij de bovengenoemde plaats Watoekoero (Blad XX k). Op grond van de aanduiding „kraton" mogen wij aannemen, dat er op die plaats in de oudheid een kraton gestaan heeft. Immers een Javaan geeft niet zoo gauw den naam kraton aan de eerste de beste desa, als er geen aanleiding toe heeft bestaan. Verder duidt Awoe-awoe kraton aan, dat er andere desa's zijn die alléén Awoe-awoe heeten. Inderdaad heet zoo een complex desa's in de directe omgeving van Awoe-awoe kraton (Blad XX f). Dit is bijna een bewijs, dat Awoe-awoe vroeger een groote plaats (hoofdplaats?), tevens vorstelijke residentie, geweest moet zijn, met als kern de kraton.

Op grond van de volgende plaatsen in enkele vrij oude geschriften meen ik te mogen aannemen, dat de naam Awoe-awoe een verkorting is van *Awoe-awoe langit*. In de

[1]) Bataviaasch Nieuwsblad van Vrijdag 24 Maart 1933, eerste blad blz. 2 tweede kolom.

Tantu Panggĕlaran is dit verbasterd tot Wawu(h) langit, door Dr. Pigeaud verklaard met „vertrouwd met den hemel" (blz. 226); daar wordt deze naam gedragen door een vorst, die met Bhatati—volgens de voorstelling van den schrijver van de Tantu—in den voortijd thuishoort (blz. 48).

In het K. B. W. van v. d. Tuuk s. v. *langit* wordt Awoe-awoe langit ook genoemd en duidt daar blijkens den voorslag *ng* eveneens een plaatsnaam aan, door v. d. T. verklaard met „v. d. ruimte tusschen aarde en hemel".

In het Proefschrift van Dr. Hazeu (blz. 185) vindt men denzelfden naam eenigszins verkort terug: Awu-langit. Hier is het de naam van een plaats, door den maker van de lakon in de tanah sabrang gelocaliseerd als verblijfplaats van Sĕntanudewa voordat hij zich op Java vestigde.

In het lontas-Ms. B. G. no. 145 fol 9 verso 3 staat: sira sang rama parasu sira maka (r) yya kadatwan mu (ng) guh sira ring awu-awu langit. (Vgl. fol. 9 verso 4).

In het lontar-Ms. B.G. no. 510 fol. 14 verso 2 vlgg. wordt een koning haji Wangbang van Dan-awu-awu genoemd.

In de Tjarita Parahyangan [1]) fol. 14 verso wordt een rahyangta Rawoeng langit genoemd. Op folio 39 recto wordt zelfs gewag gemaakt van sang Sandang gĕrba, die aangesteld wordt tot Rahyangta Rawoeng langit. Gelet op het mythologisch verband en op de etymologie van rawoeng moet dit Rawoeng langit hetzelfde zijn als het Awoe-awoe langit. Immers Sandang gerba is de Javaansche Saṇḍang garba, die met zijn trawanten steeds terugkomt in de „oude geschiedenis" van Java [2]).

Eindelijk vindt men in de Maleische Wajangverhalen den naam van een rijk Doewalangat of Walangat, dat zonder eenigen twijfel een verhaspeling is van Awoe-awoe langit [3]).

Met het opsommen van al deze plaatsen heb ik geen andere bedoeling dan aan te toonen dat de plaatsnaam Awu-awu langit in de litteratuur bestaat. Heeft deze naam

---

[1]) T. B. G. deel 59 (1919-1921) blz. 402 en 409.

[2]) Brandes, *Iets over een ouderen Dipanegara* enz. Ibid. deel 32 (1888) blz. 376; *Tantu Panggĕlaran* blz. 204 vlgg.

[3]) Van der Tuuk in T.B G. deel 25 (1879) blz. 498.

een historischen achtergrond, dan rijst aanstonds de vraag, of wij hem in verband kunnen brengen met de tegenwoordige desa Awu-awu kraton. Dan zou deze kraton dus vroeger een vrij aanzienlijke rol in de geschiedenis gespeeld moeten hebben, en een centrum moeten zijn geweest van macht en grootheid. Het blijven hangen van den naam kraton Awoe-awoe eenerzijds en het noemen van een kraton Awu-awu langit in betrekkelijk oude geschriften anderzijds, billijken die veronderstelling alleszins. Deze befaamdheid kan niet dateeren uit den Nieuw-Mataramschen tijd, aangezien de Babads, voor zoover wij weten, daaromtrent geheel zwijgen. Maar vooral het feit, dat die naam in bedoelde geschriften aan den eenen kant beschouwd wordt thuis te hooren bij de wajang en aan den anderen kant in den „Mĕṇḍangtijd", maakt het zeer waarschijnlijk, dat hij op een vrij hoogen ouderdom bogen kan.

Men zou mij kunnen vragen: wat bereiken wij met veronderstellingen als bovenvermeld t.a.v. de geschiedenis van Java? 't Is voldoende bekend dat het nieuwe Mataram in de Babads, wegens de ḍang-ḍing, zeer dikwijls Matarum genoemd wordt. Deze laatste naam wordt in wangsalan aangeduid als: Ngĕksi-ganda (*ngĕksi* = mata, *ganda* = geur = rum). Een paar hoven uit den tijd van Hayamwuruk worden in de Nāg. eveneens met wangsalans aangeduid [1]), en ook Balische hoven worden weleens met hun wangsalannaam genoemd [2]). Is Awu-awu langit nu inderdaad een wangsalan, dan beteekent dat letterlijk: grauw-grauw (in 't) luchtruim = *Mĕṇḍung* (wolken) hetwelk geheel in den trant der wangsalans kan staan in de plaats van *mĕṇḍang*, een jongere vorm van het oude *mĕḍang*. Men vraagt zich dan af, of de kraton Mĕḍang dus toch te zoeken is in de buurt van Watu-kura, in het Jogja-Bageleensche, dan wel of Awoe-awoe één van de kratons uit den Midden-Jav. tijd om en bij Dakṣa's optreden kan zijn.

---

[1]) Aanteekening van Prof. KROM in de Nāg. Krĕt (Overdruk) blz. 301.

[2]) FRIEDERICH, *Voorloopig Verslag van het eiland Bali*, in V.B.G. deel 22 onder: Gewone Kawi-litteratuur. Zie vooral BRANDES' *Register op de Babad Tanah-Djawi* blz. 11 onderaan, in de Verh. Bat. Gen. deel 51 (1900).

In de B.K.I. deel 89 blz. 278 wil Dr. Stutterheim de kratons van den Midden-Jav. tijd echter in het Noorden zoeken. Wij doen goed aan deze kwestie aandacht te blijven wijden.

Verder wil ik niet nalaten, ook de aandacht te vestigen op de volgende oude namen.

Sannaha.

In de B.K.I. deel 74 (1918) blz. 159 brengt Dr. Rouffaer den koningsnaam Sañjaya in verband met een „vorstelijke badplaats" bij de bronnen van de kali Sĕndjojo, be Z. O. van Salatiga. „Hoogst opmerkelijk in dit verband blijft", aldus Rouffaer, „dat de genoemde Vorst Sandjaja de éénige is van alle heerschers over het antieke Midden-Java vóór 950 A. D., wiens naam niet totaal verdwenen is van Midden-Java, en zelfs er voorkomt bij een zeer opmerkenswaardige plek".

Van Sañjaya's voorganger, Sannaha kan iets dergelijks worden gezegd. Ook deze naam is bewaard gebleven in een riviernaam, n.l. de Kali Sĕnowo [1]), welke in de krant vermeld werd als afvoerder van lava bij de jongste uitbarsting van de Merapi. Zonder den minsten twijfel is deze naam de nieuwe uitspraak van den ouden naam Sannaha, zoodat deze vorstennaam, evenals de naam Sañjaya met de Sĕndjojo in nauw verband moet hebben gestaan met de bedoelde rivier Sĕnowo.

Dakṣa.

Ook deze koningsnaam moet ontleend zijn aan een plaatsnaam. In de nabijheid van de onderdistricthoofdplaats Kali-bawang, in de afdeeling Koelon-progo van de voormalige residentie Djogjakarta, bevindt zich thans nog een vrij groote desa genaamd Dĕkso. 't Is zeker niet onwaarschijnlijk dat Dakṣa, die ook koning van Mataram was, zijn naam aan deze desa heeft ontleend.

[1]) Zie o.a. Geogr. en Geol. Meded. (Publ. u/h Geogr. en u/h Mineral. Geol. Inst. der R. U. te Utrecht) door Prof. L. VAN VUUREN. Utrecht 1932 blz. 8 en zie ook Kaart I.

Watu humalang.

Deze naam is eveneens bekend als konings- en als plaatsnaam [1]). De tegenwoordige uitspraak van dien naam moet zijn Watu-malang. Een desa van dien naam ligt volgens het Alphabetische Register in het gelijknamige onderdistrict, in het district Lĕksono, regentschap Wonosobo. Het is waarschijnlijk dat Rakai Watu humalang zijn naam aan deze desa in het Wonosobo'sche ontleende.

De desa's Watoekoero, Dĕkso en Watoemalang worden ieder in het Register slechts éénmaal opgegeven, zoodat verwarring met andere gelijknamige desa's geheel uitgesloten mag worden geacht.

---

[1]) *Hindoe-Jav. Gesch.*[2] blz. 181.

De bovenlichten van de Toko Merah in het Museum te Batavia

door

V. I. VAN DE WALL.

Alvorens een korte bespreking te wijden aan de bovenlichten van de Toko Merah, zooals zij geplaatst waren in de z.g. Compagnieskamer van het Museum vóór de verbouwing, wil ik eerst enkele bijzonderheden over het ontstaan van dit vertrek in herinnering brengen, vooral nu de nieuwe Compagnieskamer wel eenigszins verschilt van de oorspronkelijke schepping van Bosboom en Serrurier.

Het denkbeeld om een Compagnieskamer in te richten ging uit van 's Genootschaps Eerelid H. D. H. Bosboom in zijn artikel: „Oude woningen in de stad Batavia" [1]). Op de Directievergadering van 16 October 1899 werd door 's Genootschaps Secretaris Mr. L. Serrurier de suggestie van Bosboom ter sprake gebracht „om een der nog aanwezige huizen uit het midden der 18e eeuw geheel te doen inrichten, ten einde de wijze, waarop onze voorouders in den Compagniestijd leefden, aan de vergetelheid te ontrukken" [2]). Hij stelde voor, daartoe de zijkamer van het door de Borneo Company geoccupeerde perceel aan de Kali Besar, de Toko Merah [3]), in huur aan te vragen, welke —volgens Bosboom— in stijl gemeubileerd een volkomen getrouw beeld zou geven van een vertrek eener aanzienlijke huizinge in het einde der 18e eeuw. De Directievergadering benoemde daarop Mr. L. Serrurier en het Lid Nuhout van der Veen

---

[1]) *Tijdschr. voor de Ind. Taal-, Land- en Volkenk.* dl. XL, blz. 536.

[2]) Not. 1899, blz. 205.

[3]) DE HAAN, *Oud Batavia*, II, § 1057, 1092, 1109n, 1113, 1120, 1145, 1207, 1430, 1505.

in commissie, niet alleen voor een plaatselijk onderzoek maar ook om in het bijzonder na te gaan of de geheele betimmering van het bedoelde vertrek niet naar het Museum kon worden overgebracht.

De pogingen van deze commissie werden na tal van wederwaardigheden met goeden uitslag bekroond; de Chineesche eigenaar van de Toko Merah stond de houtwerken van deuren, vensters enz. aan het Genootschap af in ruil voor een djati-houten betimmering. Half Februari 1901 waren de werkzaamheden in vollen gang [1]; er waren vele moeielijkheden o.a. het verven der houtwerken.

De houtwerken der bovenlichten, deuren, kozijnen, ramen en blinden waren n.l. aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen en spoedig bleek het, dat deze gelijkmatig met een dikke laag grijze verf bedekt, doch oorspronkelijk rood geverfd waren.

Waarschijnlijk zelfs rood in twee tinten om de verheven en halfverheven gedeelten van de beeldsnijderij beter te doen uitkomen. Met veel moeite werd de grijze verflaag verwijderd en het houtwerk in donkerroode kleur in één tint overgeschilderd en met verguldsel versierd. Van deze houtwerken nu, zijn het de vier bovenlichten welke een bijzondere belangstelling verdienen [2]. Men moet zich het vertrek echter voorstellen met de schuiframen aan de zijde van de Kali Besar om tot een goed begrip van de plaatsing der bovenlichten te geraken. De deur [3], die naar het midden der vroegere Historische Verzameling voerde, leidde oorspronkelijk naar het voorportaal van de Toko Merah;

---

[1] Zie over de verdere inrichting der Compagnieskamer Not. 1901, blz. 22, 23, 50, 84, 113, en 1904, blz. 87. Tijdens de Directievergadering van 10 October 1904 werd de Compagnieskamer voor het eerst door de Directieleden bezichtigd.

[2] 's Genootschaps Eerelid MEVROUW M. SERRURIER-TEN KATE, tot dusver de eenige vrouw die het Eerelidmaatschap van het Genootschap heeft bekleed, wijdt slechts enkele regels aan deze bovenlichten in haar beschrijving van de Compagnieskamer (*De Compagnieskamer* enz. Bulletin van den Ned. Oudheidk. Bond 1906, ook afzonderlijk uitgegeven, 1907).

[3] Deze deur is daar thans niet meer. De beide andere zijn gebleven en vormen den toegang tot de nieuwe Compagnieskamer.

de deur die steeds gesloten was, naar een ander vertrek van dat huis achter deze voorkamer, en de deur bij den ingang der vroegere Historische Verzameling gaf eertijds toegang tot de groote zaal in de Toko Merah.

1) Het bovenlicht van de eerstgenoemde deur, welke nu leidt naar het portaal der nieuwe Compagnieskamer, is à jour bewerkt en rijk geornamenteerd. Een vrouwenfiguur in een luchtig gewaad met loshangend haar en een krulvormig tooisel op het achterhoofd troont in het midden. Zij houdt met beide handen een anker vast, de rechterhand boven aan de schaft, de linkerhand beneden bij de armen. Het steunt op haar rechterdij en is gedeeltelijk onzichtbaar achter de figuur. Dr. de Haan betitelt deze figuur in zijn Oud-Batavia als „Kaatje met een anker" [2]).

Het anker is een Christelijke zinnebeeldige voorstelling van de Hoop, ook wel van standvastigheid en kalmte [1]). Men heeft hier dus te doen met een verpersoonlijking van deze begrippen, zooals zij vroeger werden voorgesteld. Een goed voorbeeld uit den nieuweren tijd (1876) is het wapen van de provincie Kaap de Goede Hoop in de Unie van Zuid-Afrika voorstellende een vrouwenfiguur met een anker staande naast een rots: „Gules, a female figure representing Hope, resting the dexter arm upon a rock and supporting with the sinisterhand an anchor argent [3]). Ook het wapen van de Kaapkolonie (1911) vertoont dezelfde voorstelling als helmteeken.

2) Het bovenlicht van de in de tweede plaats genoemde deur heeft ook een zittende vrouwenfiguur in denzelfden stijl gesneden, eveneens in luchtige kleedij, het haar echter in een wrong op het achterhoofd gestoken. Zij omvat met beide handen eene kleine zuil of pilaar, zoodanig dat deze steunt op haar rechterknie. De zuil is een Christelijke

---

[1]) Zie o.a. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*; MOLLETT, *An illustrated Dictionary of works used in Art and Archaeology*; Nouveau Larousse illustré; Littré, Dictionnaire de la Langue Française.

[2]) Blz. 275, noot 1, dl. II.; *Platenatlas* B 24 en 25.

[3]) FOX-DAVIES, *The Book of Public Arms*, blz. 149.

zinnebeeldige voorstelling van de Kerk [1]). Vgl. bv. het woord: „pilaarbijter" = trouwe kerkganger, een scheldnaam van rechtzinnige ijveraars onder de Hervormden in de 17e eeuw [2]). Dr. de Haan noemt deze figuur: „Naatje met de verrekijker hoewel zonder jurk" [3]). Naar mijne meening kan hier niet gesproken worden van een verrekijker. De zuil heeft immers een rond kapiteeltje aan de bovenzijde en wordt aan de benedenzijde afgedekt door een klein vierkant voetstuk waardoor elke gedachte aan een kijker is uitgesloten.

In ruimen zin wordt de zuil [4]) ook wel als symbool van steun, of stut, in het bijzonder van de Christelijke kerk, gebezigd. Vgl. bv.: „De Ceder en Zuyl van 't Geestelijke Libanon, die Pilaar in Gods Huys, en eersten Geestelijken Vischvanger des N. T. Petrus, hebbende Gods Geest in 't Schrijven tot zijn ingeever .... ". Of wel: „Ja Zij, van dewelke men niet anders hadde te wagten, (als zijnde het fondament van waare Deugd, verseld met een geheyligde Godvrugt reeds in Hare Ziele weggelegd) dan, dat wij haar Ed. nog lang hebben zouden, tot een regte Kerkpilaar en Zoogvrouw van Godts Gemeente, in dewelke Zij voor weinig dagen, tot versterking van Haare Ziele, de H. Genade-tekens van de doods des Heeren, de kostelijke panden van zijne Eeuwige Liefde, nog kwam ontfangen door Mij aan Haar Ed. doenmaals toegereykt. En hierom werden onze gemoederen ontroerd, en wij vinden reden ten dien opzigte, om met bittere traanen te betreuren, dat Haar Ed. ter verrottinge in het naare graft nedergedompeld is ...." [5]).

---

1) DE BEER en LAURILLARD, *Woordenschat* enz.

2) Ook wel stijlbijter (stijl = stut of pilaar).

3) *Oud-Batavia*, II, blz. 275, noot 1; *Platenatlas* B 24 en 25.

4) Zie voor de zuil als monument, gedenkteeken: GOBLET D' ALVIELLA, *La Migration des symboles*, blz. 134 e. v.

5) WILHELMUS HOGERWAARD, *Lijkrede over 1. Petr. I:24*, Bij gelegenheyd van het Afsterven van de WelEdele, Deugtrijke, ende Godzalige Vrouwe, Mevrouwe Adriana de Haan, Weerdige Gemalinne van den WelEdelen Heere Stephanus Versluys, Raad Extraordinair van Nederlands Indië enz., 1728.

3) Het in de derde plaats genoemde bovenlicht heeft ook een zittende vrouwenfiguur met loshangend haar, op dezelfde wijze gesneden. Zij steunt met de rechterhand op een boek. Dit boek, van klampen voorzien, is overeind geplaatst op een met bloemfestoenen versierde console en draagt op de voorzijde en relief het woord: „Biblia" in een ruitvormig middenstuk. Aangezien de Bijbel een symbool van het Christelijke geloof is, zal deze figuur bedoeld zijn als verpersoonlijking van dat Geloof. Dr. de Haan qualificeert deze figuur als „Keetje met een boek", een boek, dat echter bij nadere beschouwing het Boek der Boeken blijkt te zijn.

De bovenlichten in de Compagnieskamer zijn dus allegorische voorstellingen van de Hoop, de Christelijke Kerk en het Christelijke Geloof en zijn m.i. jammer genoeg geen herinneringen aan de „Académie de Marine" (1743 — 1755) een van de weinige wetenschappelijke instellingen uit den Compagniestijd, zooals Dr. de Haan veronderstelt, in welk verband hij ook in de zuil een verrekijker heeft willen zien. Zij waren hoogstwaarschijnlijk nog niet in de woning aanwezig toen deze tot „Académie de Marine" werd ingericht. Onwillekeurig denkt men bij deze symbolische voorstellingen aan de zeer vrome en zeer liefdadige Sophia Francina Westpalm, weduwe van Gouverneur-Generaal Reinier de de Klerk, die lange jaren eigenares was van de Noordelijke woning van de Toko Merah (waaruit de oude z.g. Compagnieskamer afkomstig is), en uit dit huis op Nieuwjaarsdag 1786 grafwaarts werd gedragen [1]).

4) In de nieuwe Historische zaal bevindt zich als pendant van de deur met „De Hoop", een vierde bovenlicht, dat ongetwijfeld ook van de Toko Merah afkomstig is [2]). Het heeft nagenoeg dezelfde afmetingen, is in denzelfden stijl gesneden en draagt in het midden een zittende vrouwenfiguur op een schelpvormige verhevenheid, zooals de andere

[1]) *Indische Landhuizen en hun Geschiedenis*, I, blz. 37 e.v. van schrijver dezes.

[2]) Nr. 17967 der Hist. Verzameling. Het lag vroeger op de kast van de Maten en Gewichten in de oude Historische Zaal.

figuren ook zijn voorgesteld. Zij heeft twee kleine kinderen aan hare zijde. Een kind staat vóór haar en zij houdt met haar rechterhand de linkerhand van het kind vast. De linkerarm van deze vrouwenfiguur is gebroken. Het tweede kind staat achter haar en houdt met zijn linkerhand haar rechterhand vast. Ook dit figuurtje is vrij ernstig beschadigd. Het geheel is nog vrij goed geconserveerd. Naar mijn gevoelen staan wij hier voor de verpersoonlijking van de Liefdadigheid of wel van de Barmhartigheid. In dit gevoelen word ik versterkt door een afbeelding in Fox-Davies' *Book of Public Arms* van het wapen van „The Society for the relief of clergymens widows and children", waarvan het helmteeken dezelfde vrouwenfiguur met kinderen voorstelt. De beschrijving luidt als volgt: „Crest — On a wreath of the colours, a female figure, the emblem of Charity, vested in a loose garment sable, head, breast, hands and feet, proper, hair dishevelled, or, accompanied with three naked boys, one on the dexter side and one in each arm of the second, crined of the third".

Dit bovenlicht is afkomstig van het vertrek, gelegen achter de genoemde voorkamer in de Toko Merah, waar het geplaatst was boven de deur, die uitkwam in de groote zaal. Het werd vervangen, evenals de andere bovenlichten, door een ander, van glazen ruiten voorzien, bovenlicht in denzelfden stijl als de Engelsche schuiframen.

*

Toevallig kwamen mij in handen de foto's van een oude kast welke Dr. de Haan vroeger had doen vervaardigen bij de voorbereiding van het Gedenkboek Oud Batavia. Die kast stond omstreeks 1917 in de Antiquiteitenhandel „De Draak" in Gang Chassé alhier en was rijk versierd met vier ovale médaillons, twee op elke deurpaneel, waarin symbolische voorstellingen kunstig gesneden waren. De beeldsnijder heeft in het eerste médaillon een vrouwenfiguur gesneden, welke een kruis met voetenplankje in schuinen stand met beide handen vasthoudt, op den achtergrond een versiering van acanthus-blad in een krans van eikeloof (zinnebeeld van kracht).

Het kruis is het symbool van het Christelijk geloof, van het Christendom, ook wel van beproeving, van overwinning [1]). Het tweede medaillon bevat een vrouwenfiguur, die de hand legt op een zuil, op den achtergrond versiering van moerbeibladeren (?) in een krans van acanthus-blad. De andere hand legt zij op een vlammend hart (?), dat bij nadere beschouwing ook wel iets van een masker heeft. De stand van de zuil en de wijze waarop zij de zuil vasthoudt, zijn echter verschillend van het bovenlicht van de Toko Merah. Het derde médaillon stelt voor een vrouwenfiguur met een anker waarop zij met de linkerhand steunt. Op den achtergrond eikeloof in een krans van laurier (zinnebeeld van vrede en overwinning). Het vierde médaillon heeft een vrouwenfiguur met twee kinderen. Behoudens kleine verschillen heeft men hier dus wederom voorgesteld het Christelijk Geloof, de Christelijke Kerk, de Hoop en de Barmhartigheid.

Een symbolische voorstelling in denzelfden geest trof ik ook aan op de grafzerk, welke eens het gebeente van Cornelis Breekpot, oud-Commandeur van Malabar en zijne familie, dekte [2]). Het verdienstelijke beeldhouwwerk geeft te zien drie vrouwenfiguren, waarvan de middelste op een verhevenheid in het midden troont. In den linkerarm houdt zij een kind, aan de rechterhand twee andere kinderen die elkander omhelzen, terwijl links van haar nog een kind, dat een brandende toorts omhoog houdt, aan haar kleed hangt. Zij wordt geflankeerd door een vrouwenfiguur met Kruis en Bijbel, het Christelijk Geloof (links) en een andere vrouwenfiguur met anker en schietlood, de Hoop (rechts). Wat de middelste vrouwenfiguur met kinderen betreft, ik geloof niet dat wij hierin de Barmhartigheid moeten zien maar wel de Liefde, gelet op de toorts omhoog gehouden door een der kinderen. De toorts, in het algemeen gesproken, is toch

---

[1]) MOLLETT, *An illustrated Dictionary*; DE BEER en LAURILLARD, *Woordenschat*; HASTINGS, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*.

[2]) Gemetseld in den linkerbuitenmuur van het poortgebouw van de begraafplaats te Tanah-Abang, no. 2 van rechts.

het symbool van het huwelijksgeluk, ook van de vreugde [1]). Wij hebben hier m.i. te doen met de trias: Geloof, Hoop en Liefde, waarvan de Liefde de voornaamste plaats inneemt ingevolge het Bijbelwoord: „En nu blijft geloof, hoop en liefde, deze drie; doch de meeste van deze is de liefde" [2]).

In het bezit van Prof. Mr. F. D. Holleman bevinden zich eenige paneelen van een oude kast met à jour beeldsnijwerk versierd. Een van deze paneelen stelt ook weer een vrouwenfiguur voor met een kind op den arm en een aan haar rokken, dus eveneens de Liefdadigheid of Barmhartigheid, met dit verschil echter, dat boven het hoofd der vrouw een vlammend hart prijkt, het symbool van de Liefde Gods en het attribuut van vele Heiligen der Katholieke Kerk [3]) — een verpersoonlijking van de Liefde in welken vorm dan ook.

Uit het bovenstaande moge blijken dat de figuur der Barmhartigheid of Liefdadigheid met voorliefde door de beeldsnijders uit den Compagniestijd werd toegepast bij de versiering van hun werkstukken en dat deze tezamen met „Geloof, Hoop en Liefde" een geliefkoosd viertal vormden. De „Barmhartigheid" uit de Toko Merah is thans gelukkig uit haar eenzaamheid boven de kast der Maten en Gewichten verlost, waar zij meer dan een kwart eeuw moet hebben gelegen. Zij prijkt nu na de verbouwing boven een der deuren in de nieuwe Historische Zaal, in de nabijheid van de drie andere geniën der Menschheid.

---

[1]) MOLLETT: afgeleid van de oude gewoonte om bruiloftsprocessies des avonds bij fakkellicht te houden. De toorts omlaag gehouden, is het zinnebeeld van den dood of van den slaap (op deze wijze wordt zij toegepast als versiering op grafmonumenten).

[2]) Zie *I Kor.* XIII: 13 (vgl. I Thess. 1:3:5:8. Coll: 4, 5).

[3]) *Nouveau Larousse illustré.*

De bovenlichten van de Toko Mérah in het Museum.



a. De Hoop.

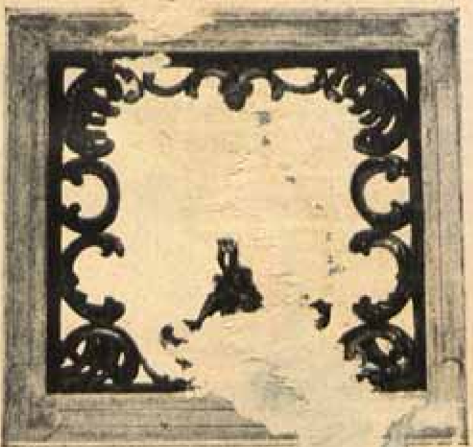


b. De Christelijke Kerk.

D ... lichten ...



c. Het Christelijk Geloof.



d. De Liefdadigheid of ... ...tiol

Paneelen van een oude kast, in het bezit van Mr. F. D. Holleman.



a. *Het Christelijk geloof.*



[illegible] Chr[illegible]ijke Kerk.

Paneelen ... n de



c. *De Hoop.*



d. *De Liefdadigheid of Bar.nha*



Grafzerk van Cornelis Breekpot en familie,
begraafplaats Tanah-abang, Batavia.
Boven het opschrift de figuren
van Geloof, Hoop en Liefde.

Over het gebruik van eenige Arabische woorden en uitdrukkingen in het Atjèhsch

door

Dr. L. DE VRIES.

Dat de Islam vanaf het einde der 13e eeuw [1]) tot heden toe grooten invloed heeft gehad in Atjèh en dat de Atjèher een geloovig, fanatiek Moslim is, is bekend.

En het is dus geen wonder, dat vele Arabische woorden, zij het ook meestal verbasterd, in het Atjèhsch burgerrecht hebben verkregen. Minder bekend is het misschien, dat een aantal van die woorden en uitdrukkingen in Atjèh op andere wijze worden aangewend, dan hun Arabische beteekenis dikwijls zou doen vermoeden.

Van een dergelijk woordgebruik zou ik U iets willen mededeelen, hoewel het mij vergund zij daartusschen zoo nu en dan iets anders in te vlechten.

In het Arabisch bestaat het z. g. uitzonderingspartikel (حرف الاستثناء) illā (إلا), Atj. élla.

In kringen van godsdienstig geschoolden, die zooals men weet gaarne met hun werkelijke of voorgegeven kennis van het Arabisch pronken, en hun uitingen versieren met Arabische uitdrukkingen (in Atjèh noemt men dat *narit rangkang* of *narit awa* meudagang*, de taal van het theologische internaat of van degenen die theologie studeeren), in die kringen hoort men wel eens de uitdrukking: *bè* tamarit meu*élla sabé* of *bè* tamarit meu*éseutéseuna sabé* met de beteekenis: houdt toch niet altijd een slag om den

[1]) Zie: B. J. O. SCHRIEKE, *Het boek van Bonang*, Diss. Leiden 1916 pag. 1 t/m 7.

arm bij het spreken, zeg toch eerlijk wat je meening is, waarvoor men in het Atjèhsch ook zegt: *Bè*ᵉ *tamarit meutalòë oelang sabé* of *bè*ᵉ *tamarit meudjakalèë sabé.*

Talòë oelang beteekent letterlijk een touw dat men aan beide kanten van den kop van een wilden karbouw vastbindt om hem van voren en van achteren te kunnen vasthouden. De figuurlijke beteekenis van deze uitdrukking is: ontbindende voorwaarde die men stelt, slag om den arm.

B.v. Hana akeumaᵉ adaᵉ hana lōn saweuë djih oeròë njòë, keureuna jōh lōn meudjandji ngòn djih na lōn bōh talòë oelang: meung bèᵉ na tjantōj meulinteuëng di keuë, trōïh lōn saweuë keunòë baᵉ gata = Het is niet ongepast, als ik hem vandaag niet bezoek, want toen ik het hem beloofde heb ik een slag om den arm gehouden n.l. als ik niet verhinderd ben, zal ik je hier een bezoek komen brengen.

Het tegengestelde van *narit meutalòë oelang* is *narit keuneukòt* — woorden die niet voor tweeërlei uitleg vatbaar zijn. —

Het eerste vers van de 105e Sūra van den Kurᵉān (de sūra van den olifant) luidt aldus: الم ترى كيف فعل ربك باصحاب الفيل „Hebt ge niet gezien hoe Uw Heer met de bezitters van den olifant heeft gehandeld?"

Dit vers brengt in herinnering den overval van Mekka door Abraha, vice-koning van Abyssinië te Jaman, die in het jaar 570 A.D., in het geboortejaar van den Profeet zou hebben plaatsgevonden. Het doel was verwoesting van de Kaʿbah, hetgeen echter door Allah werd verhinderd.

Over deze historie zal ik verder niet uitweiden, maar wel over de beteekenis, die men in Atjèh aan de 3 eerste woorden van dit vers: الم ترى كيف, Atj. *alam tarakòë* geeft.

Ze worden daar nl. gebezigd in de beteekenis van penis, waarvoor men ook de uitdrukking: tamèh aléh lam (= de paal ālif lam لا) gebruikt, en er bestaat zelfs een versje, dat, naar mij verteld is, speciaal onder vrouwen in zwang is, waarin de woorden aldus aangewend worden:

Amma baʿdoe tjahi alam
Di lōn beuklam lōn meuloempòë,
Lōn loempòë djiteuka agam

oebé gò lham alam tarakòë,
‹òh ban djititi di ateuëh poesat
leugat djiloempat oe dalam peutòë.

Het zij mij toegestaan, de vertaling van dit vers, dat een grof-sexueelen droom weergeeft, waarin de „alam tarakòë" een voorname rol speelt, achterwege te laten. —

In Kur'ān 75 vers 34 komen de woorden: awlā laka fa awlā, die aldaar beteekenen: Het (d.w.z. onheil) nadert U steeds dichter.

In het Atjèhsch worden deze woorden verbasterd tot: *èëlaka fa èëla,* gebruikt in de beteekenis van: heel lekker (*mangat leupaih*). —

Van iemand, wiens handelingen in strijd zijn met de door hem geuite woorden zegt men: *Haba èëlija, boeët Peura'oen* = Hij spreekt als de profeten, doch handelt als Pharao, of: *Haba meunabi, boeët meu'idadi* = Hij spreekt als de Profeet, doch handelt als Azāzīl (de Duivel) of *narit meunabi, boeët moepantjoeri* = Zijn woorden zijn als die van den Profeet, zijn daden als die van een dief. —

Van iemand die zijn godsdienstplichten verwaarloost zegt men:

Éseulam keu boe, iman keu eungkōt.
Tèëhid keu areuta, ma'riphat keu brōt.

Islam (onderwerping) ten opzichte van rijst, geloof ten opzichte van visch, eenheidserkenning ten opzichte van goederen, mystieke gemeenschapsoefening ten opzichte van het pudendum feminae. —

Vele Kur'ān-verzen vangen aan met de woorden: *inna lladīna kafarū* — waarlijk degenen, die ongeloovig zijn . . . .

„Inna'lladina kaparoe" heeft in het Atjèhsch de beteekenis gekregen van een cigaret door het volgende raadsel waarvan de oplossing een cigaret is:

Inna'lladina kaparoe — takab ikoe hoe aneu' mata d.w.z. waarlijk degenen, die ongeloovig zijn, bijt men op zijn staart, dan vlamt zijn oogappel.

Onder vrienden zegt men dan ook wel eens: *Tabri keu lōn inna'lladina kaparoe* — geeft mij een cigaret! —

Als men in een Arabisch commentaar op een tekst de woorden van den schrijver van den tekst citeert, gaat aan deze steeds vooraf *ḳauluhu* (de woorden van den schrijver v.d. tekst luiden aldus). Deze uitdrukking komt herhaaldelijk voor, en het is dus geen wonder dat *kèëloehoe*, de Atjèhsche verbastering ervan, gebezigd wordt in den zin van „geklets" b.v. *le that kèëloehoe gòbnjan* — Die man kletst te veel. —

Bābu'lawlā (Atj. *babōn awla* of *babōn èëla*), dat beteekent: a fortiori, wordt in het Atjèhsch wel gebezigd in den zin van: smakelijk, heerlijk, b.v. *Nèᵉmat sinan babōn èëla* — de weldaden aldaar zijn heerlijk [1]), welke overgang van beteekenis gemakkelijk te verklaren is. —

Het streepje voor de ḍammah, de oe-vocaal, in het Arabisch, heet in het Atjèhsch *baréh kiwiëng* — het kromme streepje, dat voor de faṭhah (de a-vocaal) *baréh meulinteuëng* — bovendwarsstreepje.

Deze komen in het volgende raadsel voor:

Moebaréh kiwiëng djeuët keu hareuëm
Patah meulinteuëng djeuët tapadjōh

(oplossing: toepè توڤي en tapè تاڤي)
Met een ḍammah is het verboden (om te eten): eekhoorn.
Met een faṭhah mag het gegeten worden: zure kleefrijst.—

Het is bekend dat de woorden *ijjāka na'budu* — U dienen wij, voorkomen in de eerste Sūra van den Kur'ān; in het Atjèhsch beteekent: *bèë ijaka na'boedoe*—een vreeselijke stank.

Sūra 110 vers 3 luidt als volgt:

فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا

[1]) Prof. Dr. Djajadiningrat wees mij er op dat bābu'lawlā in het Arabisch wel dezelfde beteekenis heeft.

„Verkondig den lof van Uwen Heer en vraag Hem om vergeving, waarlijk Hij is vergevensgezind".

Dit vers wordt o.a. gebruikt bij het reciet over een doode. De graag spottende Atjèher voegt bij de laatste drie woorden „*poeta*" — eig: draaien, zoodat ze luiden: *innahoe kana tawaba poeta*, die dan de beteekenis krijgen van: God zende hem de pest. —

Zij, die de bedevaart hebben verricht of beweren die verricht te hebben worden door de Atjèhsche jeunesse dorée wel eens als volgt bespot:
Hadji Keumaran, makén ka leupaïh oe hadji, makén bangkaran = de hadji van Kamarān, (het quarantaine-eiland in de Roode Zee), ofschoon hij den ḥaǧǧ heeft verricht, is hij slecht van karakter.

Of aldus: Hadji keumoedèë, gòb é[e] hadji, gòbnjan sō[e] badjèë = De „bengkoedoe"[1]) hadji, een ander doet de bedevaart, maar hij trekt de hadji-kleeding aan.

Hadji keumoedèë, hadji Keurintji of *hadji bageuë* (hadji van den kouden grond) noemt men iemand die beweert den ḥaǧǧ verricht te hebben, doch in waarheid niet verder gekomen is dan Singapore.—

Zooals men weet is een kandoeri in Atjèh een maaltijd, waaraan steeds een godsdienstig tintje zit. Hier moge ik mededeelen hoe de Atjeher een dergelijk feestmaal in de meunasah, het mannenverblijf in de gampōng, beschrijft:

Njang meulèt tjo[e] sihah — njang bagaïh tjo[e] sideupa
njang teupat teutab wa djaròë — kalòn pròë oereuëng seumoeba
Di gòbnjan tan geuteumèë seudòë — meu sidròë han sòë peutaba

d. w. z. Zij die treuzelen krijgen een beetje, de vlugge veel; de goedhartigen blijven maar met de handen over elkaar staan en zien toe hoe de anderen vreten, zijlieden krijgen niets te bikken, niemand is er die het aanbiedt. —

[1]) Morinda citrifolia Linn; Indian mulberry.

Of de uitdrukking: *teudoeë' la beulala,* die beteekent: zonder magen en verwanten (= *teudoeë meulang-lang*) gedeeltelijk ontleend is aan het Arabisch بلا آل bi lā āl^in durf ik niet te beslissen.—

In de Mohammedaansche mystiek worden vier ondeugden behandeld, waarvoor men zich heeft te hoeden t. w. rijā• — oogendienarij; ṣum'a — het verlangen om de menschen van zich te hooren spreken; ṭam'a of ṭamā'a — hebzucht; en 'uǧb — zelfbehagen (i'ǧābu nafsihi).

De Atjèher heeft deze in het volgende vers vereenigd:

Oedjoeb, teumeu'ah, reuja, teukabō
sinan njang le oereuëng binasa,

daarmede dus te kennen gevende dat door die eigenschappen velen te gronde gericht worden.—

De uitdrukking *šai'^un li'llāh^i* (Atj. *tjòë lélah*) beteekent eigenlijk: Alles (wat wij wenschen) is bij God. Als men de tusschenkomst van een heilige inroept voor de vervulling van een wensch zegt men: *šai'^un li'llah^i ijā . . .* (volgt de naam van den heilige). In het Atjèhsch wordt deze uitdrukking soms in geheel andere beteekenis gebruikt n.l. in die van voortdurend, b v. in het volgende raadsel:

„Geusa• hidjō teusoeët mirah — tjòë lélah meukoepròb-koepròb — men steekt het er groen in en haalt het er rood uit door voortdurend stampen (oplossing: sirih in een sirihstamper — tjoebè• of goebè•, die door tandelooze oudjes wordt gebruikt).—

Bekend is de formule: *ṣalla'llāhu 'alaihi wasallama* (God doe de ṣalāt over hem en schenke hem vrede) gebezigd telkens wanneer men den naam van den Profeet Muḥammad uitspreekt.

In het Atjèhsch verbasterd tot *salé-alòë* of *salé ala,* heeft deze uitdrukking de beteekenis gekregen van groot lawaai of geschreeuw vermoedelijk naar aanleiding van het rumoer dat ontstaat bij den Vrijdagdienst, als de geloovigen dien zegenspreuk gezamenlijk reciteeren of ze is ontleend aan de

trawèh-dienst gedurende de Poeasa, bij welke gelegenheid de aanwezigen die formule onder groot rumoer uitspreken in aansluiting op den zegenspreuk: Allāhumā ṣallī 'alā sajjidinā Muḥammad: O, Allah doe de ṣalāt over onzen Heer Muḥammad", gereciteerd door den voorganger na elk deel van tien paren raḳa'ah waaruit de bovengenoemde dienst bestaat.

In plaats van *salé-alòë* zegt men ook *salawalé*, dat, naar mij gezegd werd, verbasterd is uit: ṣallī 'alaihi wa'alā ālihi-doe de ṣalāt over hem (den Profeet) en zijn familie, dat eveneens als antwoord wordt uitgejoeld op de formule: Allāhumā ṣallī 'alā sajjidinā Muḥammad, door degenen die deel uitmaken van een bruidegomsoptocht.

Een voorbeeld van het hierboven omschreven gebruik van *salé-alòë* is b.v. oereuëng blòë-poeblòë di peukan 'a-'oe salé-alòë—de handelaren op de markt schreeuwden luide.—

De uitdrukking *teusawō* (Arab. تصوّر)-zich iets verbeelden, zich iets voorstellen) beteekent in het Atjèhsch: 1° in de gedachte opkomen b.v. Hana teusawō lam até lōn rōh teutjò* lé gata—Het is niet bij mij opgekomen dat gij het weggenomen hebt; 2° in de uitdrukking: teusawō han? ='t Zou absurd zijn om te denken dat het niet zoo was, natuurlijk!

B.v. *Teukoe Amat na moepèng?* (Heeft T.A. geld?) *Teusawo han?* — (natuurlijk, hoe kun je denken van niet!).

Soerah (Arab. صورة -vorm, uiterlijk aspect, figuur, manier) wordt in het Atjèhsch behalve in de beteekenis van: verklaring, uitleg, beteekenis; ook als een soort interjectie gebezigd b.v. *Ada* soerah lampōihgeu hana moepageuë, teuntèë salah gòbnjan* — Mocht zijn tuin niet omheind zijn, dan is hij ongetwijfeld schuldig.

Sipheuët (Arab. صفة) beteekent evenals in het Arabisch eigenschap, hoedanigheid, attribuut.

Meusipheuët: 1° incarneeren (Maleisch: mendjelma)
2° metamorphoseeren (Maleisch: menjilih).-

De verplichting om te voldoen aan de adatregels is neergelegd in de volgende spreuk:

Meung takeumeung bè gòb oepat — bè* gòb hoedjat geunab oeròë, Keureudja oedéb, keureudja maté — bè* tabri tjré ngòn geutanjòë.*

Als men wil dat de menschen ons niet bepraten en niet iederen dag op ons afgeven, dan houde men zich niet afzijdig van datgene wat men voor zijn medemenschen bij leven en dood moet doen.

Het woord *huǧǧah* beteekent in het Arab. argument, bewijs, voorwendsel; in het Atj. heeft het als *hoedjah* of *hoedjat* ook de beteekenis van: van gedachten wisselen, uitleggen, kwaad van iemand spreken (Mal. *mengataï*) b. v. *bè * tahoedjat gòb njan sabé* — spreek toch niet altijd kwaad van hem.

Het Arab. woord *'ādil* — rechtvaardig wordt in het Atjèhsch *adé*. Hiervan heeft men een vermaleischte afleiding: keu-*adélan—rechtvaardigheid, waarvan soms spottend gemaakt wordt: *keu-adé-lhan* met beteekenis: rechtvaardig als de *lhan*, de python (scil. die soms een geheel dier inslikt), gezegd b.v. van oelèëbalangs die bij de verdeeling van een boedel zelf het grootste deel opstrijken, wat vroeger in Atjèh niet ongewoon was.

De uiting: *Alah hana moepeuë lé kèë-kèë rab kijamat* wil zeggen: O, ik ben radeloos en weet niets meer te beginnen (evenals op den dag des oordeels).

*Kamèng randō** beteekent letterlijk: bok, terwijl het figuurlijk gebruikt wordt als scheldwoord voor een godsdienstgeleerde (teungkoe). Men zegt wel van een vroom uitziend man, die zijn godsdienstplichten verzaakt:

Kamèng randō pi meudjanggōt — oeëh teu*ōt seumajang hana.*

Een bok heeft ook een sik, en ofschoon zijn knieën kaal zijn, verricht hij toch de ṣalāt niet.

In het Atjèhsch heeft men ook voor de verschillende manieren van lachen verschillende uitdrukkingen. Zoo zegt men *khém nabi* (eigenlijk lachen als de Profeet) voor glim-

lachen met de lippen op elkaar (= *khém teuseungèh*), dan *khém 'òh meukoewiën* = *khém 'òh meukoeë-koeë* — zijn buik vasthouden van het lachen, verder *khém-khém si geupòh* — lachen als een boer die kiespijn heeft. Dit laatste wordt ook gebruikt van iemand, die ondanks herhaalde beloften, en uitingen van berouw niet voor verbetering vatbaar is.

Dergelijk onecht berouw noemt de Atjèher *tèëbat* (Arab. توبة) *blatjan*, berouw van iemand die trasi eet, d.w.z. hoewel de met trasi vermengde sambal „heet" is, eet men die toch telkens weer. Oprecht berouw noemt de Atjèher *tèëbat nasoeha* (Arab. نصوحا) in verband met Kur'ān 66 : 8 ijā ajjuhā 'lladīna āmanū tūbū illāhi tawbat^an^ naṣūh^an^ — O, gij dieelooft toont U berouwvol jegens Allah met oprecht berouw.

De Atjeher is een vroom geloovige, zooals bekend is, waarbij hij dikwijls denkt aan de Arabische traditie: *Kalbu'l mu'min 'aršu'llāhi* (Het hart van den geloovige is de troon Gods), door hem weergegeven met: *até si mò'min roemòh Toehan.*

Toch komt het voor, hij is ook slechts een mensch, dat hij iets belooft heeft, wat hij niet nakomt. Zulke beloften, waarop men niet kan rekenen noemt men: *narit njang lhèë gò leuhò* — woorden die men driemaal achtereen bij een ẓuhr-ṣalāt verandert.—

Het Arab. woord *naṣb*, dat in deze taal ook conjunctivus beteekent (عمل في النصب — den conjunctivus regeeren) heeft in het Atjèhsch (als: nasab) een geheel andere, hoewel daarvan af te leiden beteekenis gekregen. Het partikel *an* (ان) regeert zooals men weet den conjunctief (Arab ان الناصبة Atj. *haraīh nasib*) en daar dus dit partikel en de conjunctief nauw met elkaar verbonden zijn, zegt men in Atjèh van twee personen, die goed met elkaar bevriend zijn: *gòbnjan ban doea tamsé nasib nasab badan*—zij tweeën zijn als nasib en nasab d. w. z. ze staan voor elkaar in.—

Eindigen moge ik met een parodie op een gebed, dat in den regel wordt uitgesproken voor een zieke, die buikloop heeft. Men vraagt in zoo'n geval wel de tusschenkomst van

een heilige opdat de diarrhoea, welke naar men beweert door kwade geesten wordt veroorzaakt, geneze. Degene, die de geesten moet bezweren en het gebed reciteert, roept plotseling uit: „Ik zie de geesten", waarop deze onder geroep van *Hoe* = Hoewa (Arab. = Hij, God) van de zijde des bezweerders, de vlucht nemen.

Ziehier de parodie:

Hòng dat dat na oemoe na oebat
Lhèë klaĭh pi'oe lhèë moe pisang klat
Beureukat tjanggoeëª kroeëng Kalé — beuªilé tòt talòë pha
Koetiléª lam tjapah, koepandang lam beulangòng
Mata kamèng inòng hoe ban aneuª saga.

D. w. z.:

Hòng dat dat, als je lang blijft leven zul je medicijn krijgen,
Drie bundels rotte klappers, drie bossen pisang klat,
We vragen den zegen van den kikker van Kroeëng Kalé [1])
Moge de diarrhee langs zijn dijen stroomen,
Ik wil in het bord kijken [2]) (d.w.z. geef mij rijst), ik zal in de sajoerpot kijken (scil. breng me sajoer), het oog van de geit vlamt als een saga vruchtje (d.w.z. heerlijk is het dat lekkere eten te zien).

Dit gebed zal vrees ik voor den armen lijder fnuikend zijn!

---

[1]) Spottende voor: de heilige van Kroeëng Kalé.
[2]) Dit slaat op het kijken in de wichelboeken.





